Encruzilhadas QUEER no Direito

2ª edição

EDER VAN PELT

editora DEVIRES

EDER VAN PELT

Encruzilhadas QUEER no Direito

2ª edição

editora DEVIRES

Primeira edição, 2022
Segunda edição, 2025
© Eder van Pelt

Editor: Gilmaro Nogueira
Diagramação: Daniel Rebouças
Capa: Taís Tardìn

Conselho Editorial

Prof. Dr. Carlos Henrique Lucas
Universidade Federal do Oeste da Bahia
Prof. Dr. Djalma Thürler
Universidade Federal da Bahia
Profa. Dra. Fran Demétrio
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Helder Thiago Maia
Universidade de São Paulo
Prof. Dr. Hilan Bensusan
Universidade de Brasília - UNB
Profa. Dra. Jaqueline Gomes de Jesus
Instituto Federal Rio de Janeiro
Profa. Dra. Joana Azevedo Lima
Devry Brasil – Faculdade Ruy Barbosa
Prof. Dr. João Manuel de Oliveira
CIS-IUL, Instituto Universitário de Lisboa
Profa. Dra. Jussara Carneiro Costa
Universidade Estadual da Paraíba
Prof. Dr. Leandro Colling
Universidade Federal da Bahia
Profa. Dra. Luma Nogueira de Andrade
Un. da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Prof. Dr Guilherme Silva de Almeida
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Marcio Caetano
Universidade Federal do Rio Grande
Profa. Dra. Maria de Fatima Lima Santos
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Dr. Pablo Pérez Navarro
Universidade de Coimbra - CES/Portugal e Universidade Federal de Minas Gerais
Prof. Dr. Sergio Luiz Baptista da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Catalogação na Publicação (CIP)
(BENITEZ Catalogação Ass. Editorial, MS, Brasil)

P197e 2.ed.	Pelt, Eder van *Encruzilhadas queer no direito* / Eder van Pelt. – 2.ed., rev. e atual. – Salvador: Devires, 2025. 280 p.; 16 x 23 cm. ISBN : 978-65-5133-008-7 1. Direito. 2. Sexualidade. 3. Gênero. 4. LGBTQIA+; 5. *Queer* Direito.
11-2025/59	CDD 340

Índice para catálogo sistemático:
1. LGBTQIA : Direitos 340
Bibliotecária: Aline Graziele Benitez CRB-1/3129

Qualquer parte dessa obra pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.
Direitos para esta edição cedidos à Editora Devires.

editora DEVIRES
Av. Ruy Barbosa, 239, sala 104, Centro – Simões Filho – BA
www.editoradevires.com.br

SUMÁRIO

Prefácio à 1ª edição 07

Prefácio à 2ª edição 13

Apresentação à 2ª edição 17

Introdução 23

O fenômeno *queer* 49

O processo de sujeição operado pelo direito moderno 99

Práticas de liberação pelo direito 133

O modelo escalonado de práticas de liberdade 187

Críticas *queer* no direito: presente e futuro 213

As encruzilhadas do futuro 261

Referências 267

PREFÁCIO À 1ª EDIÇÃO

Quando fiz o curso de graduação em Direito, de 2004 a 2008, nenhuma das aulas e leituras que tive tocavam, ainda que de passagem, temas de gênero e sexualidade. Tampouco havia uma organização coletiva de dissidentes sexuais e de gênero no movimento estudantil organizando debates e reflexões em torno dessa temática. Ainda eram raras as produções culturais, tais como filmes, séries, peças, revistas ou livros, que abordassem, de modo não estigmatizante, as identidades não hegemônicas e que estivessem acessíveis a um estudante, ainda que em São Paulo, a maior cidade do país.

Demorei algum tempo não apenas para me entender e me assumir como gay, mas também para me engajar no ativismo LGBTI+. Já durante o mestrado, comecei a ler alguns trabalhos dos chamados estudos gays e lésbicos, que tiveram grande impacto tanto do ponto de vista pessoal quanto político (afinal, ambos são uma só e mesma coisa). Tinha já um envolvimento com a militância de esquerda e no campo dos direitos humanos, reivindicando o marxismo enquanto método e instrumento para pensar criticamente as categorias jurídicas.

Ainda em 2005, tinha feito uma iniciação científica sobre um autor então pouco conhecido mesmo nas faculdades de direito, Evgeni Pachukanis. Mas sentia que meu marxismo não era suficiente para pensar e refletir sobre a condição política da minha própria sexualidade e via novos horizontes se abrindo à medida que mergulhava no pensamento pós-estruturalista, especialmente a obra do filósofo Michel Foucault e, mais tarde, também os escritos de Judith Butler.

A grande angústia que me tomava, naquele momento, era como conjugar minhas convicções marxistas e minha identidade de militante de esquerda com aquelas elaborações, pejorativamente chamadas entre nós de 'pós-modernas', sobre identidades sexuais e de gênero. De um lado, a mirada marxista me permitia analisar as contradições das estruturas sociais e econômicas do capitalismo em sentido mais macro; de outro, os estudos de gênero e sexualidade me traziam uma perspectiva mais micro, capaz de compreender determinações concretas dos indivíduos e seus processos identitários, fazendo muito mais sentido para minhas próprias vivências e descobertas.

Levou algum tempo, já na minha segunda graduação em Ciências Sociais, para eu dar forma conceitual às articulações complexas entre estruturas e sujeitos, bem como para eu entender que era possível conciliar essas referências teóricas e políticas aparentemente distantes e mesmo contrapostas à primeira vista. Até eu tomar consciência disso, minhas andanças me conduziram a uma fuga inconsciente do direito, campo que considerava um tanto árido para as discussões sobre sexualidade, refugiando-me em áreas vizinhas como a sociologia e a história.

Começo este prefácio com algumas notas pessoais porque termino de ler este livro tomado pelas lembranças de minha própria trajetória pessoal e teórica, que segue trilhas muito parecidas com as do autor e tem uma afinidade marcante com o conteúdo desta obra. A primeira vez em que tomei contato com o trabalho de Eder foi em 2017, ano em que foi publicado "Qual o futuro da sexualidade no Direito?" organizado por ele e por Ana Paula Martins, a partir das discussões coletivas do grupo de pesquisa Sexualidade, Direito e Democracia da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense.

Eu já tinha lido alguns trabalhos sobre gênero e sexualidade no Direito, sobretudo em algumas áreas dogmáticas, mas esse livro foi o que mais me marcou. A partir da leitura dele, quando já estava no final do doutorado e havia decidido enveredar pelos estudos LGBTI+, pude notar que era possível ter uma visão crítica e consistente sobre um campo que queria explorar, mas para o qual me faltavam referências. Ali tive conta do imenso desafio que é pensar um direito democrático da sexualidade mais baseado nas liberdades e na autodeterminação dos sujeitos do que nas identidades. Não é esta a primeira vez, portanto, que Eder lança uma pedra cujos impactos chegam até mim.

Por isso é com alegria que atendo ao chamado de traçar algumas linhas sobre este seu novo trabalho, em que ele avança e aprofunda, de modo mais sistemático, diversas das questões que o acompanham nos últimos anos. Talvez sem saber disso quando me fez este convite, Eder tem sido um guia importante para minhas inquietações no campo do direito e este livro só vem confirmar isso.

Para além de uma escrita envolvente, com um estilo literário raro entre livros de teoria e de direito, Eder mostra, nestas páginas, por que já se tornou uma das referências incontornáveis para quem pretende discutir teoria (ou

crítica, como ele próprio prefere) *queer* e direito. Aliás, o autor já começa sustentando ser impossível um direito *queer*, uma escolha determinante para pensar nas possíveis aproximações entre os dois campos no decorrer de toda a obra.

Este livro tem diversas virtudes. Em primeiro lugar, ele nos fornece uma apresentação crítica, bem formulada e nada engessada da crítica *queer*, um conjunto de formulações e autoras/es muitas vezes mal explicado e mal compreendido entre nós. Navegando entre trabalhos clássicos e contemporâneos, de Foucault a Halberstam, Eder foge da tentação de reduzir esse universo a uma epistemologia coerente e coesa em si mesma.

Identidade? Contra Identidade? Pós-identidade? Teoria? Metacategoria para todas as dissidências? Nada é redutível a uma dessas categorias que muitas vezes circulam por aí como se dessem conta de descrever o *queer*. Antes, para o livro, a crítica *queer* é mobilizada como 'pedagogia da encruzilhada'. Essa expressão revela um esforço bem interessante de traduzir culturalmente essa expressão ou postura para o contexto brasileiro.

Essa sempre foi uma de minhas principais reservas à presença do *queer* em nosso país. Não são poucas as pessoas que simplesmente importam, sem mediações, uma categoria enraizada no Norte Global como se coubesse perfeitamente à nossa realidade. Eder, em sentido oposto, interpela o colonialismo dessa postura para, a contrapelo, compreender os alcances e limites dessa crítica entre nós.

Ele próprio afirma que sendo um sul-americano, brasileiro colonizado, não via muito sentido em propostas acadêmicas que já se lançavam para um mundo pós-moderno. Daí seu esforço em dialogar com uma série de outras referências, inclusive decoloniais e do feminismo negro, com a metodologia da interseccionalidade, para dar outras colorações ao *queer* no Brasil. Quem sabe, um dia, chegando mesmo a assumir a forma de uma "crítica bicha" ou uma "teoria travesti" como provoca o autor.

Além disso, uma segunda preocupação que sempre tive com o *queer* foi sua aporia política em um registro mais imediato e concreto de ação. A despeito de sempre ter simpatizado com a radicalidade teórica da proposta, inclusive com a crítica aos movimentos LGBTI+, na mesma medida eu desconfiava de sua capacidade de mobilizar energia utópica e ativismos sem depender das identidades que fundamentam as políticas de reconhecimento.

Também nessa frente, Eder articula elementos importantes para pensarmos a construção de alternativas e imaginarmos outros horizontes de

ação. Sem rejeitar as dificuldades e tensões inerentes ao dilema das diferenças, o livro reconstitui uma série de esforços que buscam dar conta de como conceber identidades de modo menos estático, fixo e aprisionador. Sem deixar de reconhecer a importância das identidades enquanto um suporte para a ação política nos tempos atuais, o livro nos lembra, a todo momento, que é preciso pensar para além delas, pensar em quem ficou de fora. Superando o binarismo muitas vezes presente no debate público e acadêmico, Eder aponta para a viabilidade de uma "concomitância das lutas", segundo a qual "conquistamos por dentro do direito, mas nosso alvo está no porvir".

Nesse sentido, não faltam as merecidas críticas a uma forma de ativismo mainstream, gay, branco, cisgênero, fortemente institucionalizado e juridificado que foi-se cooptando pela sedução do neoliberalismo progressista, dos direitos liberais e da homonormatividade. Ainda que não aprofunde uma crítica *queer* no direito brasileiro, tarefa anunciada como projeto futuro e que já nos deixa grande expectativa no que virá, essas reflexões de Eder ajudam a pensar criticamente o processo de reconhecimento de direitos trilhado na última década no Brasil.

Domesticação do desejo, conversão do sexo em amor e afeto, binarização das identidades transgressoras, capitalismo rosa, novos sujeitos de direito, direitos emergentes, homonacionalismo são algumas das categorizações traçadas no livro que permitem analisar o quanto de conservadorismo reproduzimos em reivindicações e conquistas das nossas lutas LGBTI+. Ou para usar as palavras do próprio autor, "qual preço estamos pagando pelas pequenas conquistas que estamos conseguindo realizar? Que futuro estamos construindo com as chagas do nosso passado? Quem ainda está conosco? Quem ficou pelo caminho? De algum modo, mesmo em meio a pequenas comemorações, constituí-me como um insatisfeito na luta pelos direitos dos dissidentes sexuais".

A insatisfação e o inconformismo de Eder dão a tônica, tanto de forma quando de conteúdo, ao livro. Dentre as diversas passagens que me marcaram, a meu ver, esta aqui expressa bem o modo como o autor nos auxilia a pensar uma mediação possível de uma crítica/postura *queer* sem renunciar a importantes avanços que são fruto das lutas organizadas do ativismo LGBTI+ nos últimos anos e que tomaram a forma dos direitos liberais com todos seus limites: "localizo a perspectiva *queer* especificamente nesse olhar sobre a insuficiência das lutas por intermédio dos direitos liberais, sem anular a possibilidade de uma conciliação entre as duas posturas: por um lado,

uma emancipação interna ao sistema jurídico — práticas de liberação das amarras da dominação —, por outro, práticas de liberdade e de denúncia dos mecanismos de controle como uma postura crítica que se coloca como uma perspectiva externa a esse sistema, para além das práticas de liberação".

Em seu frutífero diálogo com Foucault, Eder nos propõe pensar a partir da chave de um modelo escalonado de práticas de liberdade, diferenciando práticas de liberação e práticas de liberdade (práticas de si). Esse modelo analítico se mostra uma ferramenta potente para alimentar a tensão produtiva entre mobilização do direito e superação da forma jurídica. Não há idealização de uma desconexão do capitalismo ou do sistema liberal de direitos; liberdade é aqui pensada em suas condições concretas em nossa realidade e dentro dos marcos de relações de poder.

Eder, assim, faz uma das mais brilhantes articulações entre o pensamento foucaultiano e teorias críticas marxistas no direito, revelando como não apenas é possível, mas também necessário combinar ambas as perspectivas se quisermos produzir curtos-circuitos efetivamente transformadores nos regimes de dominação.

Mais do que um guia para nos conduzir e nos aproximar das questões teóricas e políticas que nos tocam, este livro é também uma denúncia e um aviso. Trata-se de um alerta contundente de que não podemos rebaixar nossos horizontes de desejo e de mudança, algo fundamental a lembrar em tempos de tanta degradação da política.

Tampouco devemos nos render à tentação de celebrar conquistas sem considerar aquelas e aqueles que ainda estão de fora do reconhecimento — sempre precário — que estamos construindo. Direito se faz com luta, mas também tem sido feito com silenciamentos e apagamentos. Nosso papel é alimentar o cuidado e a sensibilidade permanentes para não deixar ninguém para trás.

De algum modo, Eder conseguiu, na leitura que faço deste livro, dar uma resposta inventiva e ousada, ainda que provisória e com os limites inerentes a qualquer empreitada dessa natureza, para as angústias e questões que têm me acompanhado desde que me assumi gay e busquei articular essa identidade com meu lugar de militante de esquerda e pesquisador/professor no campo do direito.

Como eu, acredito que muitas outras pessoas se sentirão não somente tocadas e representadas pelo que aprenderão, mas também acolhidas no desafio de transitar por encruzilhadas *queer* no direito. Como o livro nos ensina,

o caminho da nossa liberação e da nossa liberdade, que é tarefa coletiva, está pavimentado pelas resistências do passado e ainda há muito por vir e por fazer. Outros pássaros virão e tantas outras pedras ainda precisaremos lançar. Ao menos, por agora, contamos com este trabalho fundamental do Eder para nos inspirar e nos fazer companhia pelas esquinas dessas encruzilhadas.

Renan Quinalha

Professor de direito da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), onde também coordena o Núcleo TransUnifesp. Entre outros, é autor dos livros *Contra a Moral e os Bons Costumes: a ditadura e a repressão contra a comunidade LGBT* (Companhia das Letras, 2021) e *Movimento LGBTI+: uma breve história do século XIX aos nossos dias* (Autêntica, 2022), que foi vencedor do Prêmio Cidadania e Diversidade da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo e finalista do Prêmio Jabuti em 2023. É editor e colunista da seção Livros e Livres, dedicada à Literatura LGBTI+ na Revista 451 e Presidente do Grupo de Trabalho de Memória e Verdade LGBTQIA+ do Ministério de Direitos Humanos e Cidadania (MDHC). É também Conselheiro da Comissão de Anistia do MDHC e Conselheiro Titular eleito pelo Segmento Gay do Conselho Estadual LGBT+ do Estado de São Paulo.

PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO

Eu, uma vida travesti de meio século, escrevo. Minha voz se ergue sobre as ruínas da dominação, sobre os escombros do que o direito moderno tentou nos impor: uma existência 'elegível, aceita e normal'. Mas há um ponto crucial aqui: quando as teorias sobre a estranheza chegaram ao Brasil, nós, travestis e outras dissidências, já havíamos erguido nossa própria existência, forjada a partir da desumanização.

Construímos uma cultura singular, uma identidade que jamais pôde ser capturada, corpos impensáveis que gritaram insurreição à norma. Produzimos vida através de nossa própria constituição como sujeitas, muitas vezes sem a necessidade de uma única palavra para questionar a quem serve a norma.

Geramos outras formas de ser e existir, partindo da travestilidade — uma fonte inesgotável de existências que emergem do que, para muitos, seria o nada. E quando esse 'nada' adquire nome e presença, a luta por nossas necessidades se intensifica.

É urgente que pesquisadoras e pesquisadores voltem seus olhos para as potências de outras existências em nosso território. É um compromisso ético resgatar o que foi abjetado e tido como estranho. Precisamos romper com quem se diz revolucionário, mas carrega o fardo da colonização ao ignorar, ou até apagar, corpos que foram estranhos e invisibilizados, mas que trazem contribuições imensuráveis para os estudos de gênero e sexualidade.

Caminhar com os seios desnudos, para nós, travestis, é um ato de guerra contra os conservadores. É a ocupação dos espaços que nos foram negados. É o desmantelamento das prisões que também mantêm sob tutela os corpos cisgêneros.

O autor deste livro nos guia por esse caminho, apresentando práticas de liberdade que, mesmo ao intuir legislar, questionam quem merece essa liberdade. Ele não se limita a cartografar o pensamento *queer*, mas nos entrega uma 'cartogênese', apontando possibilidades no Direito e em outras áreas.

O que poderia ser mais *queer* do que pensar tais subversões com nossa própria gente, com quem vive a exclusão, com aquelas que são a própria estranheza inadmitida, mas que se recusam a aceitar uma vida social com constrangimentos?

A Noite dos Cristais, em 1938 na Alemanha nazista, repete-se no Brasil para travestis, especialmente as negras. Enquanto escrevem sobre estranhezas distantes, o fogo arde em nosso terreiro, sobre as que são a maior ameaça à 'cisnorma'.

Nós, travestis, sabemos que promovemos uma ocupação estratégica de espaços e, ao mesmo tempo, questionamos se a rigidez de qualquer locus pode ser tão *queer* quanto a tentativa de pensar o direito para aqueles que escapam da rota. Somos outra coisa, inclusive antes de qualquer teoria ou da própria palavra escrita. E, ainda assim, exigimos respeito.

O que este livro nos oferece, prezado leitor, é uma cartografia das encruzilhadas entre as políticas produzidas pelo Estado, suas patentes insuficiências, e a crítica intransigente que dela emerge. É essa provocação constante, esse desconforto necessário, essa recusa em jamais se dar por satisfeita, que define o eixo que este trabalho propõe. Ele não permite que as coisas permaneçam estáveis; exige que estejamos em movimento perpétuo.

Se, na primeira versão, a discussão se centrava na conquista de direitos, na emancipação e nas políticas identitárias, agora esta obra nos convoca a uma reflexão ainda mais profunda. Não se trata apenas de para onde estamos indo, mas, fundamentalmente, de o que ainda nos falta.

O autor nos impele a questionar: quais políticas para pessoas com deficiência foram de fato eficazes? Que políticas trans deram certo e, mais premente, como estamos lidando com a cooptação das pautas trans pelos movimentos estatalistas?

Isso ressoa fortemente com o alerta de Dean Spade em *Uma Vida Normal*, sobre como as políticas trans foram cooptadas. É imperativo resgatar a vitalidade dos movimentos de rua, que não se curvam à lógica exclusiva do Estado.

Chegamos a um momento decisivo, com o retorno à Era Lula e a ascensão da primeira mulher trans a um cargo de comando na política nacional LGBTI+, enquanto nossas organizações ganham voz em todo o país. Este livro articula a incansável luta pelos direitos e a necessidade premente de desconfiar e de jamais se acomodar.

Ele nos convoca a questionar: o que temos para fazer agora? Como, a partir dessa crítica incessante e desse inconformismo radical, podemos forjar os próximos passos? Esta obra é um convite à ação, à reinvenção contínua e à travessia que nos levará para além das fronteiras impostas, construindo, a cada passo, um futuro mais plural e autenticamente livre.

Sara Wagner York

Sara Wagner York, ou Sara Wagner Pimenta Gonçalves Junior, é graduada em Letras — Inglês (UNESA), Pedagogia (UERJ) e Vernáculas (UNESA) —, especialista em Gênero e Sexualidades (IMS/CLAM/UERJ), mestre em educação (UERJ) e doutora em Formação de Professoras/es (UERJ). É pai, avó, pesquisadora e professora: a travesti da/na Educação.

APRESENTAÇÃO À 2ª EDIÇÃO

Antes que este livro fosse publicado pela primeira vez, enviei o manuscrito a pessoas amigas que me auxiliaram a aprimorá-lo. Até hoje guardo as muitas críticas que recebi, pois, graças a essa generosidade, cheguei à versão publicada em 2022 pela Editora Devires, no Brasil. Desde o início, percebi que o livro tinha algo a dizer. Quando comecei a receber os primeiros comentários sobre sua leitura, o que importava não era se concordavam comigo, mas se o texto provocava ressonância. Um livro que incomoda, que provoca, cumpre parte de sua função.

No ano seguinte, ao traduzi-lo para o espanhol, iniciou-se outro processo. Com Catalina, minha amiga, que atuou como revisora e interlocutora, as palavras tremiam, hesitavam, exigiam novos contornos. O que parecia fixo se revelava instável. Foi preciso revisar conceitos e ressignificar algumas afirmações para que fizessem sentido no contexto hispano-americano. Foi um processo revelador: percebi não somente lacunas na escrita original, mas também a necessidade de ajustes na forma como certas ideias haviam sido articuladas.

Na Colômbia, ao ser publicado pela Editora Universidad del Rosario, o livro enfrentou novos desafios. As avaliações feitas por pareceristas externos indicaram zonas de tensão que eu ainda não havia percebido, pontuaram trechos nos quais o texto se afastava de sua própria linha argumentativa e recomendaram a revisão e a incorporação de novas ideias.

Assim, a edição em espanhol de 2023 se expandiu. Tornou-se mais precisa, ganhou volume, novos fragmentos e um novo fôlego com a inclusão de bibliografias até então esquecidas ou desconhecidas. Dessa forma, o livro alcançou novos territórios, chegando a eventos, cursos e debates fora do Brasil. A cada interlocução, transformava-se um pouco mais.

E, no fim de 2024, uma nova inflexão ocorreu quando cheguei à Espanha para um estágio de pesquisa na Universidade de Salamanca. Entre debates, leituras e descobertas sobre os atuais rumos dos estudos de gênero e sexualidade na Europa, recebi a notícia de que a Editora Comares tinha interesse em publicar o livro na Espanha. Em colaboração com a Editora Universidad del Rosario, fariam uma coedição para uma segunda edição da obra na

Colômbia e na Espanha. O manuscrito voltou às mãos de pareceristas externos e recebeu novas críticas e sugestões de aprimoramento, sobretudo no que diz respeito à sua adaptação ao contexto espanhol e à incorporação de novas bibliografias.

Mais uma vez, o livro se abriu diante de mim e se transformou. Aproveitei essa oportunidade para reformular argumentos, afinar conceitos e incorporar outras referências. Algumas questões foram reajustadas, outras foram aprofundadas e algumas foram descartadas. O que entrego agora é um livro mais denso — apesar de sua inquietude existencial permanente.

Desse modo, esta segunda edição se apresenta como um momento de condensação e expansão — e, ao mesmo tempo, como um anúncio de sua próxima metamorfose. Já não sei mais quando um livro termina, pois hoje compreendo que a publicação não o encerra: apenas lhe confere um corpo transitório, um estado provisório de ser.

Ainda assim, após a edição publicada em língua espanhola, agora a entrego em português, novamente pela Editora Devires, no Brasil. Espero que quem conheceu a primeira edição reencontre aqui outros caminhos. E que, para quem a lê pela primeira vez, ela faça sentir o tremor das encruzilhadas que ainda virão.

Neste momento em que escrevo, acompanho com atenção a volta de Trump à presidência dos Estados Unidos. Não se trata apenas de uma regressão política, mas de um sintoma mais amplo de esgotamento — talvez deliberado — das estratégias de inclusão e reconhecimento, tão debatidas neste livro. A precarização das vidas dissidentes torna-se ainda mais evidente. O mercado, sempre atento, se adapta sem remorso, demonstrando que seu apreço pela diversidade nunca foi por justiça, e sim por conveniência.

O discurso da diversidade revela menos uma conquista do que um mecanismo de reposicionamento do poder. Em tempos assim, a encruzilhada se impõe: seguimos pedindo espaço neste mundo insalubre ou criamos mundos nos quais possamos habitar? Este livro se inscreve justamente nessa dúvida.

Mesmo em sua segunda edição, este livro não se oferece como uma ampla resposta aos problemas atuais. Não propõe saídas fáceis. Não pretende ser um manual nem elaborar fórmulas sólidas de resistência aos ataques e às violências contra as dissidências sexogenéricas. Ele é, na verdade, um convite à leitura como experiência de incerteza, ao pensamento como prática de

desestabilização. O que está por vir — e o que já passou — permanece em aberto.

Concluo esta apresentação expressando minha gratidão à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), cujo apoio financeiro possibilitou, desde a primeira edição deste livro, minha participação em eventos e debates acadêmicos, bem como a tradução do livro para o espanhol. Agradeço também ao Coimbra Group Scholarship Programme, que viabilizou minha estadia de pesquisa na Espanha, ampliando as oportunidades de diálogo em torno desta obra.

Agradeço igualmente à Universidade Federal Fluminense, à Universidad del Rosario e à Universidad de Salamanca pelo apoio institucional em diferentes momentos desta trajetória. Cada uma dessas universidades representa um gesto essencial nessa travessia.

Também agradeço à Editora Devires, a primeira a confiar neste projeto de encruzilhadas e a aceitar prontamente a publicação desta segunda edição; à Editora Universidad del Rosario, que levou este livro a novos horizontes a partir da Colômbia; e à Editora Comares, que o acolheu na Espanha, ampliando ainda mais o seu alcance.

E, sobretudo, agradeço a quem me desafiou a pensar melhor, a quem não permitiu que eu me acomodasse, a quem me ensinou que uma ideia só tem valor se puder ser revisada, e àqueles que sempre estiveram por perto, me sustentando quando a travessia se tornava difícil.

Eder van Pelt

Rio de Janeiro,
Inverno de 2025

Querem me apontar como um anormal e, por isso, me condenar. E, evidentemente, olhando para todos que me cercam no dia a dia, aqui mesmo, se todos que aqui se acham são seres normais, então eu sou um anormal. Não digo como ofensa, digo como constatação, porque eu não me sinto como todos.

— *O menino e o vento*

dir. Carlos Hugo Christensen, 1967.

Introdução

Há um ditado iorubá que diz: "Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou".[1] Quando o li pela primeira vez, senti-me impactado por algo que ainda não sabia nomear. Repetia-o em minha cabeça, mas não conseguia lhe atribuir uma lógica compreensível. Deixei que ele repousasse em meu inconsciente, até que dele me esqueci.

Ao final do ano de 2020, ainda confinado em casa pelas restrições de mobilidade impostas pela pandemia da Covid-19, iniciei um projeto que, de certo modo, já havia começado dentro de mim em algum momento indefinido. Eu queria pensar as possíveis relações entre crítica *queer* e direito — talvez para entendê-las melhor, talvez para compreender a mim mesmo enquanto sujeito implicado nessa discussão.

Todavia, confesso que minha maior motivação vinha da percepção que tinha sobre o modo como a crítica *queer* estava sendo incorporada ao direito brasileiro. Havia algo que não se encaixava bem — e eu queria entender o quê. Enquanto corria o mês de dezembro, eu me perdia em meus rascunhos, tentando estabelecer os possíveis caminhos dessa escrita. Foi então que Exu voltou a falar comigo. O rapper Emicida acabara de lançar o documentário *AmarElo – É tudo para ontem*.[2] Logo no início do filme, Emicida cita o ditado de Exu que comentei acima. Mais uma vez, essa frase me dizia algo, mas eu ainda não sabia o que era.

Anos antes, em 2013, havia iniciado minhas pesquisas sobre gênero e sexualidade no direito. Enquanto professor da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense, comecei um projeto de pesquisa que culminou, em 2014, na criação de um grupo de pesquisa chamado Sexualidade, Direito e Democracia. Em minha trajetória acadêmica, há uma relação de precedência temporal entre as investigações sobre teoria do direito e os estudos sobre gênero e sexualidade. Sem ter planejado, primeiro me compreendi como teórico do direito; tempos depois, aventurei-me pelas teorias feministas, pelos temas que envolviam as dissidências sexogenéricas e até pelos estudos de masculinidades.

Destaco isso, pois considero que meu processo formativo guarda relação direta com o que pretendo realizar neste livro: compreender as possíveis

[1] Pierre Verger, *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Corrupio, 1981, p. 78. Exu, Eshú ou Èṣù é um orixá da mitologia iorubá. Representa a infinitude, o movimento permanente. É o mensageiro, o intermediário entre os seres humanos e os orixás. É ele quem rege as encruzilhadas dos caminhos.

[2] *AmarElo — É tudo para ontem*, dirigido por Fred Ouro Preto, lançado em 08 de dezembro de 2020.

intersecções entre teoria do direito e crítica *queer*. De algum modo, percebo que esta escrita é também um relato de minha trajetória e, por isso, é cheia de tropeços, dificuldades e desvios. Todavia, por se tratar de um caminho, o desejo que me move é o de seguir adiante, rumo a outro lugar.

A primeira grande parada nessa viagem pelos estudos de gênero e sexualidade ocorreu em 2017. Após três intensos anos de muitos debates no grupo de pesquisa, publicamos um livro coletivo sobre o futuro da sexualidade no direito brasileiro.[3] O eixo analítico da obra foi o conceito de Michel Foucault de 'dispositivo da sexualidade'. Este conceito permitiu-lhe sustentar que a sexualidade, tal como a concebemos hoje, é um fenômeno específico dos últimos séculos, vinculado à consolidação do capitalismo, do liberalismo e do Estado moderno como engenharias políticas da sociedade.[4] O dispositivo, que em suas origens teve um caráter fortemente repressivo, passou, nas últimas décadas, a incorporar um viés permissivo, impondo ao direito o desafio de liberar a sexualidade e criar canais normativos para a autodeterminação sexogenérica — de gênero e sexualidade — dos sujeitos.

No livro, sustentamos que o direito, como uma grande gramática normativa da sociedade, oferece pistas explícitas desse processo de transição do caráter repressivo para o caráter permissivo do dispositivo da sexualidade. Nosso objetivo foi dividir tematicamente as principais questões de gênero e sexualidade no direito brasileiro, com a fim de compreender de que maneira o direito vinha reconhecendo as lutas de resistência de mulheres feministas, homossexuais, lésbicas, travestis, transexuais e de todas as pessoas que questionavam a dominação masculina e o padrão heteronormativo de condutas sexuais e de gênero.

Além disso, buscamos verificar se esse reconhecimento daria respaldo à hipótese de que estaria em curso, no Brasil, um processo de modernização da sexualidade, e se tal processo incluiria essa transição entre os dispositivos repressivo e permissivo. Em um exercício adicional de análise prospectiva, quisemos entender se o dispositivo da sexualidade ainda se manteria como tal, ou se os sinais de esgotamento já anunciavam o fim desse modelo.

[3] Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt] e Ana Paula Antunes Martins (orgs.), *Qual o futuro da sexualidade no direito?* Rio de Janeiro, Bonecker/PPGSD-UFF, 2017.

[4] Michel Foucault, *A história da sexualidade: a vontade de saber*. Vol. I, Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2014.

Estaríamos hoje vivenciando o alvorecer de uma nova forma de compreender a sexualidade humana? Esta dúvida tem sido levantada pelos mais recentes estudos de gênero e de sexualidade, que se colocam como pós-estruturalistas e pós-modernos ao questionarem o estatuto do sujeito e as limitações da estrutura moderna do direito. No entanto, constatei dois grandes pontos nessa investigação inicial. Por um lado, o contexto brasileiro talvez não comporte um debate sobre o fim da modernidade, já que esse projeto de modernização ou ainda não se realizou, ou tem ocorrido de forma muito insuficiente, ou talvez nunca se realize. Por outro, pareceu-me haver uma dissonância entre as bases epistemológicas dessas teorias mais recentes e o modo como o direito moderno tem se ajustado para reconhecer os 'direitos das mulheres' e os 'direitos das minorias sexuais'.

Ou seja, toda a criatividade e multiplicidade dos estudos de gênero e de sexualidade acabam sendo canalizadas para dois 'modelos emancipatórios' no campo jurídico, ambos condizentes com os dois grandes paradigmas que fundamentam o direito moderno. Assim, ou seguem o caminho da tradição liberal de direitos, ou renovam as promessas do Estado de bem-estar e os modos republicanos e comunitaristas de compreender o direito.

Poderia dizer que, diante dessas constatações, atualmente tenho dúvidas de que haja alguma verdadeira radicalidade no modo como as pautas de gênero e sexualidade têm sido incorporadas ao direito. Por mais 'pós-alguma-coisa' que sessas teorias se pretendam, acabam sendo cooptadas pelo modo específico — e quase inquebrantável — com que o direito lida com as políticas de reconhecimento e com as pautas identitárias relacionadas a gênero e sexualidade.[5] O direito moderno seleciona suas conveniências, estipula suas condições e negocia algumas rendições necessárias para manter a operacionalidade de sua técnica hegemônica.

[5] Não se trata de criticar as políticas identitárias em si, mas o 'identitarismo' como uma deformação de suas potencialidades emancipatórias — distinção que considero crucial nesta análise. Não proponho rejeitar as lutas baseadas em marcadores sociais de diferença — como o feminismo, o antirracismo ou as reivindicações das dissidências sexogenéricas —, tampouco retomar uma postura nostálgica de uma esquerda que subordinava essas lutas a um determinismo de classe, adiando indefinidamente sua relevância porque 'primeiro é preciso fazer a revolução'. Também não vejo sentido em retroceder nas conquistas das lutas identitárias. O que proponho aqui — e creio que a crítica *queer* também aponta nessa direção — é a necessidade de problematizar uma modalidade específica de política identitária que poderíamos chamar de 'identitarismo'. Essa modalidade não representa a essência das lutas por direitos, respeito e dignidade dos grupos minorizados, mas sim uma faceta que tende a cristalizar a identidade em termos essencialistas, apagando sua historicidade e sua dimensão conflitiva;

Nos últimos tempos, o direito vem consolidando categorias como 'novos sujeitos de direitos', 'direitos emergentes', 'direitos de minorias', 'grupos vulneráveis' etc. Se não posso negar que qualquer mudança em sentido progressista é algo positivo por contribuir para a liberação dos sujeitos das amarras que os prendem a estruturas de dominação, também preciso reconhecer que algo tem ficado para trás. A cada conquista das mulheres, travestis, transexuais, homossexuais, lésbicas, pessoas intersexo e outras, algo de sua radicalidade parece ser trancado novamente nos armários obscuros do passado. Assim, pergunto-me constantemente: Qual o preço que estamos pagando por essas pequenas conquistas? Que futuro estamos construindo com as chagas do nosso passado? Quem continua conosco? Quem ficou pelo caminho?

Mesmo comemorando cada conquista de direitos decorrentes das lutas das dissidências sexogenéricas, há uma insatisfação que me persegue de forma implacável. Há alguma coisa em mim que posso chamar de um 'sentido de liberdade' que pulsa para além dos casamentos igualitários, das paradas do orgulho LGBTI+, dos filmes sobre amor homossexual, dos nomes civis das travestis e pessoas transexuais, ou da despatologização de nossa existência. A princípio, entendi essa insatisfação como uma questão pessoal, algo ligado aos meus apetites existenciais, de caráter infinito e insaciável.

O mundo está melhorando, não? Em todos os lugares, vemos lutas de resistência, pessoas que se reúnem e clamam por justiça, por reconhecimento. Parece haver uma marcha progressiva da história. Vejam o impacto de Stonewall: depois dele, o mundo não foi o mesmo. Lutamos e avançamos rumo à nossa grande libertação. Mesmo lentamente, as mudanças estão acontecendo, não é mesmo? Não há como negar que há algo positivo em

a se fechar em seus próprios limites, fragmentando as lutas em nichos isolados e reificando as pertenças identitárias; e a se acomodar com facilidade às dinâmicas neoliberais, adaptando-se a mecanismos de inclusão que não questionam a estrutura de exploração e desigualdade do capitalismo, mas que, no melhor dos cenários, aspiram a reformas dentro de seus limites. Nesse ponto, o 'identitarismo' pode até se apresentar como progressista, mas deixa intactas questões centrais como a economia política, a exploração do trabalho, a reprodução das desigualdades materiais ou a crise climática. Seu alcance, em muitos casos, se limita a demandas por reconhecimento, sem uma estratégia capaz de enfrentar os fundamentos estruturais da opressão. Essas ideias sintetizam críticas ao 'identitarismo' e suas relações com o neoliberalismo, desenvolvidas, entre outros, por autoras e autores que analisam os vínculos entre políticas identitárias e capitalismo, como Nancy Fraser, Wendy Brown, Jodi Dean, Alain Badiou e Mark Fisher; pensadoras e pensadores da crítica *queer* que problematizam a assimilação normativa e o neoliberalismo, como Judith Butler, Jasbir Puar e Paul B. Preciado; bem como críticas formuladas a partir da América Latina sobre a fragmentação das lutas e a governamentalidade neoliberal, como Raquel Gutiérrez Aguilar e Rita Segato.

curso. Entretanto, houve um certo momento em que percebi que essa minha inquietação não era somente fruto de um inconformismo pessoal. E esse momento foi o meu encontro com os estudos *queer*.

Quando tive meus primeiros contatos com esses estudos, confesso que não os levei muito a sério. Sendo um sul-americano, um brasileiro colonizado, não via muito sentido em propostas acadêmicas que se lançavam rumo a um mundo dito pós-moderno. De algum modo, ainda creio que precisamos de um choque de modernidade, um projeto de modernização que seja só nosso, realizado nos chãos de 'terreiros de macumba'[6] e escrito em tupi-guarani.[7] Qual o sentido de incorporarmos uma proposta crítica desenvolvida contra as insuficiências dos projetos políticos modernos dos países do norte global?

Pior ainda quando essa crítica é nomeada em inglês: *queer*. Como traduzir essa aberração? Acompanhei o empenho de muitos em abrasileirar a crítica *queer*. Ela foi virando *kuir*, *cuir* e chegou a ser um cu.[8] Ganhou a atenção de nossas universidades e o foco de muitos pesquisadores. Todavia, como quase tudo o que nos chega dos Estados Unidos, ela logo se fixou como mais um termo da moda pop *made in USA*.

Vagarosamente, *queer* foi perdendo o seu ar subversivo e se tornando cada vez mais 'higienizado'. Quem hoje tem medo da 'teoria *queer*'? Fora do ambiente universitário, eu transitava pela Netflix e pelo Spotify e me deparava com o novo *queer*: o grande guarda-chuva com cores de arco-íris, ressignificado pelo neoliberalismo e pelo capitalismo das plataformas digitais, que

[6] Um 'terreiro' é um espaço ou pátio onde se realizam as atividades religiosas do candomblé, da umbanda e de outras religiões de matriz africana no Brasil. 'Macumba' é uma palavra africana de origem banto, utilizada originalmente para designar práticas religiosas bantas no contexto brasileiro. Até hoje, é frequentemente empregada como termo pejorativo — mas, entre os praticantes, seu uso não é necessariamente visto negativamente.

[7] O termo 'tupi-guarani' refere-se a uma família de línguas indígenas da América do Sul. Até o final do século XVII, de cada três brasileiros, dois falavam exclusivamente tupi-guarani. Essa família linguística teve um impacto significativo no português falado no Brasil, assim como em muitas das palavras que usamos em nosso cotidiano.

[8] Pelúcio comentou a respeito de sua tradução de *queer* para o 'cu do mundo': "se o mundo tem cu, é porque tem também uma cabeça. Uma cabeça pensante, que fica acima, ao norte, como convém às cabeças. Essa metáfora morfológica desenha uma ordem política que assinala onde se produz conhecimento e onde se produz os espaços de experimentação daquelas teorias". Cf.: Larissa Pelúcio, "Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil", em *Periodicus*, vol. 1, núm. 1 (2014), p. 70.

agora continha em si todas as letras do alfabeto LGBTQIA+. *Queerizamos* bichas e travestis. *Queerizamos* a música sertaneja[9] e as canções de amor. As séries *queer* são acessadas em qualquer lugar do mundo. O amor é *queer* e agora todos podemos ser felizes. As grandes empresas também viraram *queer*. O capitalismo é *queer*. Mas quanto custa ser *queer*?

Durante 2018, iniciei um levantamento das pesquisas acadêmicas que criticavam o direito a partir de uma proposta *queer*, ao mesmo tempo em que me dediquei a ler os textos embrionários daquilo que, posteriormente, foi intitulado como 'teoria *queer*' — ou seja, uma forma mais profunda de problematizar as questões de gênero e sexualidade para além do modo como elas vinham se desenvolvendo até então. O que essas propostas buscavam era a recuperação da radicalidade, o enfrentamento dos problemas estruturais de exclusão, opressão e dominação, e não a mera assimilação e igualização das condições de acesso das dissidências sexogenéricas aos espaços hegemônicos. Sem perceber, eu já havia me *queerizado*.

Não consegui mais me desligar dessa gramática subversiva, que narrava com muita propriedade os processos de esquecimento, os apagamentos e os silenciamentos das pessoas que não conseguiam se adequar às propostas emancipatórias do direito, nem se conformar com as concessões dadas aos poderes hegemônicos como condição para o reconhecimento de parte de nossa luta. Foi quando percebi que não estava sozinho em minhas indignações. Havia um radicalismo que me agradava, mesmo estando consciente de todos os problemas inerentes ao encantamento por modos estrangeiros de problematizar as nossas injustiças e opressões. Como se *queerizar* sem se deixar colonizar?

Entretanto, no desenrolar dessa pesquisa, ainda em 2018, acabei deixando de lado essa preocupação por uma perspectiva *queer* não colonizada, que é, até agora, a principal questão que me inquieta — embora não seja abordada profundamente neste livro. Antes de enfrentá-la, deparei-me com

[9] O 'sertanejo' surgiu no Brasil na década de 1910. Seus compositores e cantores eram, em sua maioria, camponeses das zonas rurais e do interior. Por isso, a palavra sertanejo deriva de sertão — sendo sertanejo aquele que vem do sertão, ou seja, de uma região afastada dos grandes centros urbanos. Atualmente, a música sertaneja é uma das mais populares no Brasil. Nos últimos anos, esse gênero passou por diversas transformações, e, na década de 1990, surgiu o chamado 'sertanejo universitário'. Como o próprio nome indica, esse subgênero passou a ganhar destaque entre estudantes universitários e nos círculos mais jovens.

uma questão que me parecia ser mais urgente, pois os resultados sobre o modo como a crítica *queer* tem chegado ao direito me deixaram espantado.[10]

De modo geral, *queer* passou a ser lido no direito como um conceito que abarca as questões já tradicionalmente debatidas pelos estudos de gênero e sexualidade mais consolidados. Em muitos momentos, reproduzia os problemas do 'assimilacionismo'[11] e da 'colonização subjetiva',[12] negando a proposta inicial das críticas *queer*. O seu uso tem ocorrido de forma tão deturpada no direito que alguns já anunciam a proposta de um 'direito *queer*'. Assim, percebi que o direito vinha neutralizando a potência crítica *queer*, seduzindo-a com ricos banquetes luxuriosos nos palácios da justiça. Todavia, ao tentar questionar os rumos dos 'direitos LGBTI+', eu era atravessado pelos mesmos comentários de sempre.

Não negava que havia avanços, que estávamos conseguindo espaços de realização, de afirmação de si, de liberação das amarras que nos prendiam. O que buscava com esses alertas era manter viva a chama da liberdade, a contínua busca pelas insuficiências e pelos esquecimentos, a inquietante tarefa crítica que nunca cessa, e nada deixa passar.[13] Com isso, tinha como certa,

[10] Quando falo da urgência, refiro-me ao fato de que essa absorção acrítica tem consequências físicas e psicológicas significativas sobre os corpos dissidentes, principalmente em relação àqueles corpos que são desprezados, os corpos 'matáveis', os que não encontram proteção alguma diante de um sistema que se afirma com base em preferências e exclusões, sendo que algumas exclusões são mais profundas do que outras. E é sobre essas últimas que fundamento a minha preocupação e a urgência dessa reinterpretação dos sentidos da crítica *queer*.

[11] Por 'assimilacionismo', entendo o modo como dissidências sexogenéricas adaptam seus comportamentos aos moldes dos comportamentos heterossexuais socialmente aceitos. Como exemplo, um arranjo de relacionamento entre dissidentes sexogenéricos se torna mais aceitável para o sistema quando trabalha com noções como monogamia, estabilidade, compartilhamento de funções domésticas e outros atributos que nem sempre estão presentes nas relações não heterossexuais, dadas as suas particularidades. O termo foi empregado em debates sobre colonialismo, neocolonialismo e globalização. Cf.: Encarnación Fernández, "¿Cómo conjugar universalidad de los derechos y diversidad cultural?", em *Persona y Derecho*, núm. 49 (2003), pp. 393–444.

[12] Enfatizo essa 'colonização subjetiva', pois uma das maiores táticas do poder hegemônico é o controle de nossa subjetividade, de nossa forma de pensar e de sentir, cooptando-nos para o interior da própria lógica dominante. Somos levados à sensação de que as questões que antes nos inquietavam agora estariam resolvidas pelas 'políticas inclusivas' promovidas pelas mesmas estruturas que produzem e perpetuam a exclusão.

[13] Não poderia deixar de destacar que, no final do ano de 2018, ocorreu a eleição de Jair Bolsonaro ao cargo de Presidente da República do Brasil. Creio que a simples menção a esse contexto já dispensa maiores explicações sobre as dificuldades encontradas, nos anos seguintes, para se propor uma crítica ainda mais radical às dominações de gênero e de sexualidade no país.

para mim, a possibilidade da concomitância das lutas: por um lado, a conquista de direitos na gramática do sistema jurídico moderno, com todas as suas contradições e insuficiências; por outro, um sentido de radicalidade que não pode ser cooptado nem esgotado pelas fórmulas emancipatórias que encontramos nas condições atuais das instituições de poder.

Não há uma relação de exclusão entre as lutas por emancipação por meio do direito e as práticas de liberdade que não se resumem às fórmulas jurídicas de liberação das relações de poder. Ou seja, ao mesmo tempo em que lutamos no direito por políticas identitárias e políticas de reconhecimento — as duas grandes propostas emancipatórias oferecidas pelo sistema jurídico —, não podemos cair no tentador sonho dogmático que nos amolece após conquistarmos uma grande batalha.

Em resumo, é possível uma crítica *queer* ao direito. Mas não é possível um direito *queer*. Ou, em outras palavras, a crítica *queer* atravessa o direito, desacomoda-o, torce-o, fratura-o. Mas nunca o fixa nem o adjetiva por completo, pois o converter em um 'direito *queer*' seria clausurar sua potência de deslocamento e aprisioná-la naquilo mesmo que deveria continuar transbordando.

Essa crítica assegura que o direito não se confunda com alguma noção de justiça — conceito tão valorizado pelos teóricos do direito. Desloca o sentido de 'justiça' para fora do direito, fazendo da 'luta por direitos' algo permanente, irresoluto. É uma provocação baseada no negativo, no excluído, naquilo que não foi devidamente enfrentado pelo direito. É uma pergunta sobre o que nos falta. Portanto, o direito pode 'ser' *queer* somente nos momentos em que essa crítica o atravessa e o leva a outros lugares, permitindo-lhe ser *queer* momentaneamente, como uma precariedade conceitual, mas nunca como uma estabilidade concreta, nunca como uma qualidade inerente ao direito.[14]

[14] No âmbito da teoria do direito contemporâneo, essa separação entre o conceito de direito e o conceito de justiça é algo bem avançado no movimento teórico que se convencionou chamar de críticas 'pós-positivistas', isto é, um direito que se afirma com base em princípios e não apenas em regras. Essa dimensão principiológica do direito o abre para sentidos ou dimensões de justiça, com a perspectiva de agirem como padrões de correção da legitimidade do direito, tirando-o do mundo estanque das regras e incutindo em seu próprio conceito um comprometimento com discursos morais ou discursos sobre padrões de justiça mais adequados às demandas por um direito mais sensível aos clamores de justiça social. Por outro lado, as teorias sociais vêm apontando uma prática jurídica ainda muito vinculada à forma positivista, entendendo que a legitimidade do direito está no cumprimento das suas regras, com

Mesmo ainda sem saber como constituir uma crítica *queer* em *terrae incognitae*,[15] lancei-me ao desafio de recuperar os sentidos originais das propostas *queer* e compreender as possibilidades que têm de provocar sentidos de liberdade para além do direito e suas políticas emancipatórias, pois as compreendo como uma das energias que nunca deixarão a tarefa crítica descansar. Por isso, não desenvolverei neste trabalho um diálogo com a produção de uma crítica *queer* no Brasil. Não estou, atualmente, preocupado com esse debate — com seus sentidos, erros e acertos.

Assumo a insuficiência na citação de textos *queer* neste livro, pois ela é deliberada. Já que minha intenção é outra, dei um passo atrás, para construir mais firmemente o projeto que virá após este trabalho, ao perceber que é urgente a tarefa de reconfigurar as aproximações possíveis entre direito e crítica *queer*, precisamente para que essa potência crítica não perca sua força e vivacidade. Assim, a proposta deste livro não é a de se aventurar na produção de mais uma crítica *queer*, ou de qualquer outro nome que possa ser afirmado como proposta crítica a partir da realidade brasileira — inclusive latino-americana. Voltei um pouco no tempo das produções acadêmicas e me comprometi a realizar essa primeira tarefa: entender a possível aproximação entre o direito e as críticas *queer*.

Quando menciono neste texto alguns temas da atualidade, faço isso de um modo amplo, levantando os problemas dessas situações quando vistas por uma perspectiva *queer*, sem entrar em debates com os autores e autoras dos argumentos políticos e acadêmicos contemporâneos. Meu desejo é dar esse segundo passo em breve, estabelecendo aquilo que provisoriamente posso intitular como uma crítica *queer* brasileira ao direito. Digo provisoriamente, pois o meu maior desejo é o de abandonar o termo *queer*. Ou, parafraseando Clarice Lispector: o que desejo ainda não tem nome.

Sei que poderei frustrar algumas expectativas iniciais de encontrarem aqui alguma novidade em relação à crítica *queer*, mas assumo as etapas de

pouca atenção para as questões de justiça ou de moralidade, delegadas para outras esferas de debate, principalmente ao compreender que o legislativo seria a arena adequada para a formatação dos sentidos do direito, retirando das mãos do judiciário a função de produzir um direito mais justo em relação às demandas sociais.

[15] *Terra incognita* é o termo latino para 'terra desconhecida', utilizado na cartografia para marcar regiões que nunca foram mapeadas ou documentadas. A expressão apareceu pela primeira vez no século XVI, durante a colonização das Américas. Uso o termo como uma provocação em relação às formas como certos conceitos forjados no norte global são aplicados em outros contextos geográficos e sociais sem a devida correspondência com a realidade desses lugares, incorrendo em problemas de 'colonização epistemológica'.

uma investigação que está em andamento e deixo o anúncio de algo que está em gestação: um trabalho que partirá de situações de subversão do direito, mas também dos casos de apagamento, esquecimento e exclusão promovidos pelo próprio direito. Uma crítica *queer* não pode ser apenas um debate sobre percepções conceituais. Ela precisa assumir, metodologicamente, um compromisso inicial com as pulsões vitais periféricas. São elas que devem guiar qualquer análise *queer*.

Após delimitar a proposta desse trabalho, outro problema inicial se apresentou. Ao voltar-me às bases teóricas que fundaram os estudos *queer*, tive dificuldades em encontrar um centro conceitual fundante e precisei fazer algumas opções teóricas. Compreendo que toda escolha conceitual e metodológica é, de algum modo, arbitrária. Obviamente, algumas arbitrariedades são mais adequadas do que outras. Mas isso ainda mantém o caráter voluntarista de minhas opções. Digo isto porque, em minha revisão bibliográfica, fui levado a um núcleo específico de autores que estavam ligados, em regra, ao norte global.

Como resgatar os sentidos iniciais de uma crítica *queer* sem se valer dos seus marcos teóricos iniciais euroestadunidenses, mantendo a promessa de uma não colonização epistemológica? Tive então que me contentar com uma decisão sobre esse primeiro passo: voltaria às origens teóricas mais conhecidas, para depois me lançar a outros desafios epistemológicos em busca de uma produção teórica a partir do sul global. De algum modo, tranquilizou-me essa ideia, já que para se afastar de algo, é necessário primeiro localizá-lo e compreendê-lo como tal.

Para tentar errar pouco, apoiei-me mais uma vez em Michel Foucault, o qual é um lugar-comum nas questões teóricas das críticas *queer*, e percebi que as suas discussões sobre práticas de liberdade serviriam para a afirmação de qual seria esse primeiro impulso crítico *queer*.[16] Até o momento, não tenho dúvidas de que a divisão que Foucault propõe entre práticas de liberação e práticas de liberdade — ou entre processos de sujeição e processos de subjetivação (práticas de si) — constitui um núcleo conceitual adequado para

[16] Tamsin Spargo seguiu um caminho semelhante na busca pelos fundamentos filosóficos que deram origem ao que hoje chamamos de 'teoria *queer*'. Em um ensaio intitulado "Foucault e a teoria *queer*", Spargo analisa os principais pontos da obra foucaultiana *História da sexualidade* para encontrar alguma definição filosófica da teoria *queer*. Além disso, acompanha o fio teórico desenvolvido posteriormente por Eve K. Sedgwick, Gayle Rubin, Judith Butler e Teresa de Lauretis. Meu enfoque, neste livro, é contribuir com essa tarefa realizada por Spargo, mas centrando-me no direito. Cf.: Tamsin Spargo, *Foucault e a teoria queer*, Belo Horizonte, Autêntica, 2019, pp. 7-54.

pensarmos o problema que aqui levantei. Em um certo momento deste trabalho, chamarei essa divisão de 'modelo escalonado de práticas de liberdade'.

Tenho certa convicção de que, segundo as categorias de Foucault, as práticas de liberação estão diretamente relacionadas aos processos emancipatórios promovidos por intermédio do direito moderno. E que as práticas de liberdade correspondem a esses anseios críticos mais radicais que dão espaço para o florescer da crítica *queer*. Mas sei que, para levar a sério a questão da não colonização epistemológica, precisarei 'matar' Foucault e seguir adiante rumo à próxima parada de minhas investigações. Aceito, por enquanto, que ele exerce sobre mim alguma forma de poder analítico e me controla a partir de suas categorias teóricas. E justifico esse meu conforto com base no objetivo estrito deste livro, afirmando mais uma vez: ainda não quero desenvolver uma crítica *queer* ao direito, ou qualquer outra coisa que poderia ser o conteúdo de uma analítica *queer*. Isto ficará para depois.

Compreendo, como Foucault, que nossa tarefa não é a de alcançar um estado de liberdade completamente desvinculado de qualquer relação de poder. Isso não é uma realização possível para humanos. Em vez disso, precisamos construir as ferramentas necessárias para as liberações possíveis no aqui e agora, os instrumentos que nos forneçam as condições mais adequadas para continuamente exercermos práticas de liberdade. Todos estamos implicados em processos de desconstrução e reconstrução de si. E esses processos não têm fim. Além disso, a história não tem um único sentido — se é que possui algum. Somos iludidos pela linearidade do progresso do Esclarecimento europeu. Estamos encantados pelas belas palavras de uma moral universal que a todos promete libertar.

Esse é o sonho que temos sonhado através direito, que nos faz vestir as roupas de um baile cujas danças podem até ser bonitas, mas que não aquecem nosso sangue latino nem saciam a nossa sede de viver. Não estamos diante da nossa própria história, quando narramos os nossos acontecimentos como consequências de eventos alienígenas. Nem podemos dizer que temos identidade própria, quando nos apresentamos como bonecos de ventríloquos, produzindo a ilusão de que falamos por nós mesmos.

Assim, uma crítica *queer* não pode ser, exclusivamente, uma crítica a partir de Foucault, Butler, Lauretis ou Preciado, mesmo que as suas primeiras palavras tenham sido ditas por esses grandes ventríloquos *queer*. Talvez

uma historiografia sobre as origens *queer* nos leve, propositadamente, a muitos lugares e não-lugares. Talvez seja interessante abandonarmos essa busca pelos atos fundacionais *queer* e lançarmo-nos em uma subversão histórica. A história *queer* parece não querer ter uma mãe, e muito menos um pai. Talvez seja a hora de admitir que ela nasceu de uma grande orgia e se assumiu como filha do mundo.

Em meados de 2022, quando apresentei os resultados parciais desse livro em um congresso, fui interpelado ao final de minha conferência com a pergunta: afinal, o que quer a crítica *queer*? Rapidamente fiz algumas anotações para elaborar melhor a minha resposta. Quando comecei a falar, estranhamente me veio à minha boca o ditado iorubá, que novamente me atravessou: "Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou". Essa frase ecoou de mim sem pedir licença. E quem disse que Exu pede permissão para passar? Esse foi o momento em que entendi tanto o ditado iorubá quanto o sentido profundo da crítica *queer*. E foi quando este livro ganhou um nome: 'Encruzilhadas *queer* no direito'. Aquela resposta eu estava dando a mim mesmo. Havia chegado ao centro da minha angústia e atingido alguma suficiência em minhas inquietações. O que quer a crítica *queer* com o direito?

A lamparina do método genealógico de Foucault me ajudou a retornar ao passado para ressignificar o presente e, assim, construir outro futuro. Mesmo que muitos já tenham afirmado os sentidos mais fortes dos rumos da história, não é errado voltar atrás mais uma vez para buscarmos aquilo que esquecemos. Apesar de todas as vitórias e de todas as conquistas, há sempre algo que deixamos para trás ou fazemos algumas opções que não foram as mais acertadas, quando vistas a partir do presente. Porém, para meu espanto, as chamas da lamparina de Foucault também iluminaram o seu rosto e pude perceber que ele queria perguntar-me algo. Imagino que se indagava sobre como ele ficaria nessa história. Ele também teria que partir? Confesso que me senti constrangido. Mas ambos sabemos que logo precisaremos seguir rumos diferentes.

A recepção pelo direito das lutas emancipatórias envolvendo gênero e sexualidade está, de modo geral, vinculada ao discurso do progresso europeu, a base da cultura jurídica ocidental. Conseguir o reconhecimento dessas lutas dentro desse grande projeto moderno é, para muitos, um motivo muito nobre e, em muitos casos, suficiente em si. E dada a força desse projeto no direito moderno, é quase inevitável que a luta ocorra segundo essa gramática

jurídica. Não estaria a minha busca pelas origens *queer* também presa a essa gramática da epistemologia do norte global? Digo isto porque toda proposta emancipatória só faz sentido nas condições históricas e culturais do contexto em que se materializa.

Não há como darmos conta de nossos problemas com fórmulas emancipatórias criadas a partir de situações alheias de dominação e exclusão, por mais satisfatórias que elas tenham sido em seus contextos de origem. É a partir de nossa realidade que poderemos constituir nossas fórmulas de liberação. E é problematizando as insuficiências de nossas próprias fórmulas que encontraremos as nossas maneiras de experimentar as práticas de liberdade em seu sentido mais profundo. Além disso, o tempo do neoliberalismo e da sociedade da informação é o tempo do excesso, da felicidade fugaz, da satisfação instantânea de nossas necessidades e do apagamento de nossos compromissos com as lutas do nosso passado. De alguma forma, isso tem sugado as nossas energias para a constituição de sentidos próprios de liberdade, oferecendo-nos a preços acessíveis ofertas tentadoras de liberdades massificadas pelo 'capitalismo rosa'.

Não estamos vinculados ao passado que não nos pertence. Não somos o futuro do projeto moderno europeu, nem dependemos dele. E mesmo o nosso passado não é um dado imutável, e o seu futuro não é algo inafastável. O futuro das dissidências sexogenéricas não é o futuro da história que nos foi contada a partir de Stonewall. E nem o futuro da crítica *queer* depende dos nossos tão amados ventríloquos *queer* do norte global. De alguma maneira, seguimos em conjunto, mas não em relação de dependência. O que construímos como futuro depende do modo como reconstruímos os nossos diversos passados, em suas significativas e significantes multiplicidades. É uma luta que se faz com os vivos e com os mortos, mas não é uma volta ao passado com a perspectiva de que seria possível revivê-lo em sua essência, nem com a intenção de anulá-lo completamente. Trata-se de uma projeção do nosso presente, baseada nas expectativas que temos sobre o devir que queremos, uma volta ao passado para recuperarmos as lutas radicais e suas 'centelhas de esperança'.[17]

[17] Essa ideia final do parágrafo foi extraída de Benjamin. Cf.: Walter Benjamin, "Sobre o conceito da história", em *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*, São Paulo, Brasiliense, 1994.

Por isso, Exu lança a sua pedra a partir do hoje. Não volta ao passado para matar o pássaro. Ele o matou ontem com a pedra jogada hoje. Na mitologia iorubá, Exu é o orixá que abre o caminho para o acontecimento. E, para Foucault, acontecimento é um sentido que imprimimos para a nossa atualidade a partir de uma compreensão sobre como fomos feitos e sobre o que fizeram de nós. E aconteceu de eu perceber que, até então, também tenho sido feito a partir de Foucault. Como é difícil este exercício da liberdade. Quando Exu joga a pedra ao passado, ele o reinventa, ensinando-nos que as coisas podem ser reinauguradas em qualquer momento. Assim, reinventando nossa memória, reinterpretamos o passado e torcemos o tempo em outros sentidos. Para onde iremos? Para onde queremos ir? Como nos reinventar?

Para que esse processo ocorra sem a ilusão dos essencialismos, precisamos entender que não somos uma tábula rasa sobre a qual inscrevemos a nossa história. Quando debato neste livro o conceito de 'processos de sujeição', é porque compreendo que somos controlados e produzidos em relações de poder. E a nossa própria noção de libertação depende dessas relações que nos constituem. Por isso, em certo sentido, preciso me libertar de Foucault para permanecer livre.

Entretanto, não parto da compreensão de que tenho uma essência a partir da qual poderia libertar o meu ser mais interno, a minha sexualidade mais sincera, o meu gênero mais genuíno. E nem poderia ter chegado a pensar em me libertar de Foucault se antes ele não tivesse me rendido em seus braços. A nossa identidade é uma performatividade de si, sempre dependente das condições dadas pelo palco da vida, uma encenação elaborada de nossas formas de estar no mundo. Ela é instável, mas reincidente.

Neste sentido, Exu nos ajuda nessa compreensão, porque ele não tem início, nem meio, nem fim. O que o determina é o seu modo de controlar e produzir o seu desejo, a sua prática de si, sua ética de autogestão, que o fará entrecruzar os espaços e o tempo em busca de suas várias versões. Ele habita as encruzilhadas, os entrelugares, os cruzamentos entre os vários caminhos e, ao mesmo tempo, está sempre em um ponto crítico, em uma condição em que alguma decisão precisa ser tomada. Ele é movimento incessante e inquietude incomodante. Move-se por incertezas e inconstâncias. É múltiplo e de aspectos contraditórios. Não se resume a um arquétipo ou a uma única identidade. Está sempre aberto a surpresas e a outras formas de ser e estar.

A crítica *queer*, assim, se coloca como uma 'pedagogia da encruzilhada'.[18] Este conceito de encruzilhada chega até mim a partir de aproximações com as lutas dos movimentos de pessoas negras e com as provocações epistemológicas que me despertam. De várias formas, tenho tentado compreender como eu, um homem branco, posso me comprometer com o combate ao racismo ao 'enegrecer' minhas críticas, trazendo para dentro de meus estudos autores e autoras negras, racializando minha epistemologia. As aproximações da crítica *queer* com a pedagogia da encruzilhada são muitas, apesar de não se confundirem entre si, mas servem adequadamente a meu propósito de revisitar os caminhos da crítica *queer* no direito e rearticular outras possibilidades de rotas.[19]

A pedagogia da encruzilhada não é fechada, no sentido de uma pretensão epistemológica de coerência e coesão. Pelo contrário, deve sempre cumprir a tarefa de nos conduzir por novos caminhos, de não nos deixar cair nas armadilhas do colonialismo e suas continuidades, ou de não nos satisfazermos com os encantos das formas de vida hegemônicas que são, em última instância, o sustentáculo das exclusões e dominações.

Quando estamos na encruzilhada das possibilidades, temos as condições de constituir outro projeto de mundo. E as escolhas que fazemos sobre o nosso futuro nos darão o entendimento sobre o que é o passado que nos constitui. Por isso, somente pelos modos como conseguimos promover as nossas liberações das relações de dominação é que poderemos lançar hoje a pedra que mudará o rumo do nosso passado. E, ao acertá-lo, iremos percebê-

[18] Empresto o termo 'pedagogia da encruzilhada' de Luiz Rufino — cf.: Luiz Rufino Rodrigues Jr., "Pedagogias das encruzilhadas", em *Revista Periferia*, vol. 10, núm. 1 (2018), pp. 71–88—, mas o termo encruzilhada já é usado na literatura há um bom tempo. Um exemplo disso é Clovis Moura, que utiliza em sua obra o conceito de encruzilhada para desenvolver uma sociologia do negro brasileiro. Cf.: Clovis Moura, *Sociologia do negro brasileiro*, São Paulo, Ática, 1988; Clovis Moura, *A encruzilhada dos orixás: problemas e dilemas do negro brasileiro*, Maceió, EdUFAL, 2003. Sendo eu uma pessoa branca, destaco que o meu objetivo aqui não é o de produzir uma epistemologia negra, nem o de me aproveitar de uma sabedoria negra para a afirmação do meu trabalho, em uma ruptura com os símbolos da branquitude. De que modo uma epistemologia negra poderia fazer parte de um processo de estruturação da minha crítica e o que significaria para esse meu texto ser conflitado com essa dinâmica? Essa é uma questão em aberto. Mas há aqui um comprometimento com o enegrecimento da crítica, mesmo que eu saiba da necessidade de estar constantemente atento a uma provável apropriação deturpada desses sentidos epistêmicos negros.

[19] Ao final do último capítulo, trago as críticas *quare*, voltadas à problematização das insuficiências da crítica *queer* em relação às pessoas negras. Lá também destaco que existem aproximações entre as críticas, mas que elas não podem ser confundidas entre si.

lo enquanto tal e nos colocaremos, como disse Michel Löwy, na "iminência de tomarmos as decisões sobre o presente".[20]

Exu é essa energia que abre o caminho para o acontecimento. Ele reinventa o passado e permite o reinício a qualquer tempo. A crítica *queer*, de muitas maneiras, é essa potência constante de ressignificação do mundo, o incômodo abortivo dos sentidos do presente, a gargalhada que zomba de nossas certezas mais profundas, o olhar soturno que nos mira a partir dos quatro pontos das encruzilhadas de nossos caminhos. O trajeto que proponho neste livro pode nos levar a perceber a crítica *queer* como a encruzilhada do direito, provocando algum sentido de normatividade mais adequado para o sul global. Não pode se transformar em mais um projeto normativo a propor respostas e soluções para os nossos problemas. Por isso, não proponho um direito *queer*, nem uma teoria *queer* do direito. Prefiro manter a encruzilhada como esse ponto que nos leva a muitos caminhos.

Assim, abro espaço para a encruzilhada de alguns conceitos nodais que sustentam este livro. Para que o encontro entre a crítica *queer* e o direito seja possível — segundo a interpretação que desenvolvo aqui —, é necessário expor o modo como me aproprio de certas categorias foucaultianas e como chego ao 'modelo escalonado' que proponho nestas páginas. Destaco que este modelo é uma proposta de conciliação entre *queer* e direito; não o considero uma proposta que possa ser chamada de *queer*, tampouco como uma 'teoria *queer* do direito'.

A partir de uma perspectiva pragmática, entendo o direito como um dispositivo ambivalente: por um lado, impõe normas de comportamento que derivam da cultura dominante; por outro, abre fissuras nas quais podemos construir modos de autodeterminação. Esse duplo caráter ressoa com a própria dualidade de nossa existência: existimos para nós mesmos e existimos para os outros. Nascemos em um corpo, habitamos a matéria e construímos uma percepção de nossa existência em relação com o mundo, com seus objetos, com seus sujeitos. Ser, portanto, não é um ato solitário; é o eco de um reconhecimento.

Para simplificar a questão, afirmo que ser sujeito implica ser produzido em um regime de interpretação e reconhecimento. Ou seja, nos constituímos em um marco que nos define e nos delimita, tanto para nós mesmos quanto

[20] Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "sobre o conceito de história"*, São Paulo, Boitempo, 2005.

para o mundo exterior. Essa dupla apreensão do que somos me permite visualizar a formação dos sujeitos em dois registros complementares: sujeição e subjetivação. Com esses termos, procuro expressar as formas pelas quais nos tornamos sujeitos, seja por imposições externas, seja por dinâmicas autogeridas de afirmação de si.

Por um lado, os processos de autoconstituição nos são impostos a partir do exterior — ou seja, de forma heterônoma. Somos sujeitos porque participamos de uma linguagem comum entre seres que interagem entre si; adaptamo-nos aos valores, aos costumes e às formas de compreender o mundo que nos são oferecidos por uma determinada cultura. Nesse sentido, somos sujeitos — ou, dito de outro modo, estamos submetidos a um jogo social já dado. É por meio dessas regras sociais que somos percebidos como sujeitos: como seres definidos por uma linguagem que nos reconhece e nos identifica em uma comunidade concreta. Neste primeiro caso, utilizo o conceito de processo de sujeição para me referir à dinâmica que caracteriza os sujeitos a partir de parâmetros externos, uma forma de sujeição marcada por mecanismos heterônomos.[21]

Em geral, nascemos em uma comunidade que já possui sua própria cultura, língua e simbologia. Somos aculturados, aprendemos uma linguagem comum e nos inserimos em um universo simbólico particular que confere sentido à nossa vida — ao menos em seu aspecto inicial, durante nossa fase formativa de percepção do mundo e de nós mesmos. Nesse sentido, somos sujeitos porque somos transformados em sujeitos por uma ordem específica de jogos linguísticos já estabelecidos. É nessa ordem que descobrimos o que podemos ser (ou não ser), o que nos é dado como possibilidade ou como impossibilidade existencial, os caminhos que estão abertos e as direções que nos são vedadas.

[21] Há uma coincidência entre minha interpretação e a de Dean Spade, que também utiliza essa conceituação a partir de Foucault. Em suas palavras: "Uso o termo 'sujeição' quando me refiro ao funcionamento de sistemas de significação e controle, como o racismo, o capacitismo, o sexismo, a homofobia, a transfobia e a xenofobia. Uso 'sujeição' porque é um termo que indica que as relações de poder têm impacto sobre nosso conhecimento de nós mesmos — como sujeitos atravessados por esses sistemas de significação e controle: as formas como concebemos nossos corpos, aquilo que acreditamos sobre nós mesmos e nossas relações com outras pessoas e instituições, os modos pelos quais imaginamos a mudança e a transformação. [...] O termo 'sujeição' reflete como esses sistemas de significação e controle que nos atravessam impregnam nossas vidas, nossas formas de conhecer o mundo e nossos modos de imaginar a transformação." Cf.: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015, p. 40.

Por outro lado, existe uma forma distinta de compreender os processos de constituição do ser. Quando observo os modos pelos quais nos constituímos, encontro as formas autônomas de 'produção de si'. Reivindicamos formas de autodeterminação (ou autogestão) que dependem mais daquilo que desejamos ser a partir de nossas próprias decisões do que das formas pelas quais o mundo externo nos percebe ou nos define enquanto sujeitos. No interior da complexa rede contextual em que estamos inseridos, buscamos oportunidades para exercer essa 'autogestão de si': momentos que nos permitam certa autonomia de ação para afirmar os sentidos e os caminhos que queremos atribuir à nossa existência. Nesse caso, trata-se de processos autogeridos de constituição da subjetividade, que denomino 'processos de subjetivação'.

No caso destes processos de subjetivação (ou de autogestão), é importante sublinhar que não somos completamente livres para decidir o que seremos. As compreensões específicas que cada sujeito tem de si mesmo emergem das dinâmicas de identificação e reconhecimento possíveis em uma comunidade cultural e linguística determinada. Mas isso não significa que a ideia de liberdade — ou o exercício da liberdade em si — seja uma ilusão. O que me parece constituir o lado afirmativo da crítica *queer* é justamente a identificação das possibilidades criativas e, inclusive, subversivas no exercício da liberdade nos processos de constituição existencial das dissidências sexogenéricas.

Essas formas iriam além dos jogos rotineiros estabelecidos por uma determinada ordem social ou não estariam exclusivamente relacionadas à língua e à cultura nas quais estamos imersos. Parto do pressuposto de que, na própria ordem social em que vivemos, é possível identificar elementos que nos permitam reconhecer e realizar — ainda que de maneira precária — práticas autênticas de liberdade. Essas práticas nos ajudariam a compreender, nesse contexto, o que pode ser definido como liberdade. Tais elementos serão abordados e desenvolvidos com base nas teorias sobre o sujeito formuladas por Michel Foucault.[22]

[22] Reconheço que não sou estritamente fiel aos significados dos conceitos de sujeição e subjetivação, nem aos de liberação e liberdade, tal como estão presentes na obra de Michel Foucault. Apenas parto deles para compreender e problematizar os modos de produção autônomos e heterônomos dos sujeitos.

Quando reflito sobre as formas pelas quais somos constituídos por forças externas que nos determinam e, ao mesmo tempo, sobre as possibilidades de autodeterminação que conseguimos esboçar, encontro-me no centro de um debate sobre a liberdade. A partir da noção de sujeito, é possível problematizar os limites da autonomia nas relações de poder que nos atravessam. Em sua forma mais elementar, essas práticas de liberdade se manifestam como práticas de liberação: gestos que desfazem os laços da dominação, que ampliam nossas possibilidades de ação.[23]

Se estou preso em uma relação de dominação, o urgente não é aspirar a uma ideia abstrata de liberdade, mas encontrar as primeiras brechas para escapar. Romper as cordas, soltar as correntes. Antes de sonhar com o paraíso, preciso sair da cela que me aprisiona. Por isso, proponho, a partir de Foucault, uma relação de intensificação e complementaridade entre as práticas de liberação e as práticas de liberdade, consolidando assim a ideia de encruzilhada entre o direito — esse direito imposto, erguido pela ordem hegemônica, mesmo com suas reformas e transformações — e a crítica *queer*.[24]

[23] Para exemplificar: em seu sentido mais jurídico, as práticas de liberação estão diretamente vinculadas às políticas emancipatórias promovidas pelo direito — ou seja, ações reformistas impulsionadas por políticas identitárias, de reconhecimento, de direitos de minorias sociais, entre outras. Considero que a crítica *queer* atravessa essas práticas de liberação, mas não se limita a elas nem se confunde com sua lógica. Esse ponto será desenvolvido com maior profundidade ao longo do texto.

[24] Em muitos debates, fui criticado por não reconhecer que a divisão entre práticas de liberação e práticas de liberdade já estaria contemplada na ideia de que o direito funciona como um sistema de princípios. Argumentou-se que o próprio debate entre regras e princípios, bem como a proposta jurídica pós-positivista, já teria abordado — e superado — essa questão, dispondo o direito de mecanismos, ao menos teóricos, para resolver esse problema e ultrapassar essa 'encruzilhada'. Em certa medida, esse argumento faz sentido — mas não absolutamente —, pois as críticas à dimensão principiológica do direito e às suas insuficiências já vêm sendo debatidas em outros espaços acadêmicos. Para situar essa discussão a partir da minha perspectiva, seria necessário um desenvolvimento mais aprofundado em outro trabalho, já que se trata de um objeto distinto e se inscreve em um debate estritamente jurídico, que escapa aos objetivos deste livro. De todo modo, em síntese, minha resposta aqui é a seguinte: de fato, há uma possível relação com os debates sobre o direito como sistema de princípios. No entanto, a crítica *queer* vai além, ao provocar uma reflexão sobre como esses princípios jurídicos — ainda que abertos a constantes ressignificações das regras — acabam por sedimentar compreensões hegemônicas e nem sempre operam como mecanismos efetivos para a realização de nossas autonomias, segundo os postulados desenvolvidos ao longo deste livro. Além disso, hoje defendo a impossibilidade resolutiva desse conflito entre liberação e práticas de liberdade ou, em termos da filosofia e da teoria jurídica, a impossibilidade de uma única resposta correta para cada caso jurídico. Curiosamente, em contraste com o que penso atualmente, desenvolvi essa possibilidade de resposta correta em uma antiga dissertação. Cf.: Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt], *A possibilidade de uma única sentença correta para cada caso* (dissertação de mestrado), Universidade Estadual de Londrina, 2008.

Boa parte das minhas práticas de liberação pessoal está ligada às ações que realizo para me desvencilhar de relações de poder que restringem, de forma significativa ou ilegítima, minha capacidade de ação. Viver em sociedade implica estar sempre imerso em relações de poder. Mas o problema não é o poder em si, mas as formas de dominação que nos impedem de exercer plenamente nossa autonomia. Quando as restrições às nossas capacidades de ação se tornam asfixiantes, é necessário buscar práticas de liberação que iniciem o processo de emancipação, os gestos iniciais que nos permitem avançar em direção a um sentido mais amplo de liberdade.

Nessa escalada de liberdades, as ações mais urgentes são aquelas que desfazem os nós que nos aprisionam em uma relação de dominação. Neste livro, essas ações serão tratadas como práticas de liberação ou práticas emancipatórias, para evitar confundi-las com a própria liberdade e não esgotar seu significado em um sentido absoluto.[25] As práticas emancipatórias nos afastam da tutela e do controle que um 'outro' exerce sobre nós. São estratégias de resistência diante das correntes — injustificadas ou ilegítimas — que nos aprisionam em determinadas relações de poder, situando-nos em um estado de dominação que limita severamente nossa capacidade de ação. Nossa insurgência contra esse estado de submissão é o início de uma prática de liberdade, realizada com as armas que temos à disposição, ainda que precárias.

À medida que consigo me libertar de situações mais profundas de dominação, expando a potência das minhas práticas de liberação. Afirmo um estado de liberdade que se torna mais sólido, mais amplo, alcançando um ponto em que posso exercer práticas de liberdade em um sentido mais pleno. Esse processo me leva a conceber a liberdade como algo dinâmico: não como um estado final, mas como um ato constante de vigilância e questionamento das relações de poder que nos constituem. Em outras palavras, a liberdade é uma tarefa criativa, uma reelaboração incessante de nossas relações sociais e pessoais, um exercício permanente de questionamento sobre os espaços que ocupamos e sobre as estratégias que mobilizamos para ampliá-los.

[25] Neste ponto, a concepção do direito como um sistema de princípios funciona bem dentro dessa lógica, mas não esgota o problema, pois continua sendo uma extensão do próprio direito moderno. Prefiro submetê-la também ao escrutínio da 'constante desconfiança', elemento essencial para sustentar o 'modelo escalonado' de práticas de liberdade que proponho ao longo do livro.

A partir dessa perspectiva, a liberdade não pode ser compreendida como um estado material nem como a culminância de um processo de realização pessoal. Por isso, as práticas de liberdade não se limitam a meras práticas de liberação, nem podem ser confundidas com uma utopia sobre seu significado último. São práticas que não se restringem a formatos pré-determinados de autonomia, mas que dependem de nossas capacidades de reconhecimento como tais. Trata-se de uma vigilância constante sobre nossas próprias práticas de liberação, desvinculada de qualquer pretensão finalista.

Se a liberdade possuísse um sentido último, ela se anularia. Nesse sentido, a liberdade é um estado de vigilância e constância e, por isso, só ganha forma em sua própria prática e vinculação com situações concretas. Está ligada às condições que a tornam possível e aos vínculos de aprisionamento que nos trazem a necessidade de rompê-los. Assim, a liberdade, em seu sentido mais amplo, não é um destino, mas uma pergunta constante, uma tarefa criativa, inventiva e, em muitos casos, subversiva, que nos mantém alerta diante da necessidade incessante de liberação. É um questionamento permanente sobre as condições em que existimos e sobre as estruturas que nos mantêm presos a relações específicas de poder.

Sob essa ótica, os conceitos de sujeição e subjetivação nos permitem destacar a tensão dialética entre as formas heterônomas e autônomas de constituição do sujeito. Essa tensão se manifesta no modo como exercemos nossas práticas de liberdade: tanto em seu sentido mais imediato — como pequenas rupturas com o poder — quanto em seu sentido mais amplo — como posições críticas que devem ser sustentadas para que a liberdade não se fossilize, mas permaneça viva em seu dinamismo.

Não habitamos um ou outro polo dessa tensão, mas nos situamos no entrelugar, na encruzilhada. Viver em sociedade significa, ao mesmo tempo, ser constituído por ela e constituir a si mesmo. Por isso, em ambos os casos, tanto na sujeição quanto na subjetivação, enfrentamos diferentes formas de liberdade. Essas formas devem se orientar por uma perspectiva mais complexa e vigilante, por um olhar que amplie as possibilidades do conceito de liberdade.

Esses processos não são opostos, mas complementares. Juntos, conformam uma dialética na qual se joga o sentido moderno da liberdade: uma liberdade mediada por formas específicas de engenharia política e social, concebidas para estruturar a relação entre o indivíduo e a sociedade.[26]

A partir deste ponto de partida, assumo que não é possível constituir um sujeito somente com base em sua percepção de si mesmo. Esse pressuposto não nega a possibilidade de um sentido de si tão autêntico que permita um processo de subjetivação completamente desconectado de qualquer influência externa. Não descarto essa hipótese. Mas os limites que adoto neste trabalho me levam a enquadrar a discussão em uma teoria social não metafísica.

Assim, meu primeiro pressuposto é que todo processo de constituição do sujeito só é inteligível nas relações sociais nas quais ele está inserido. Poderia haver sujeição fora de uma estrutura social? Seria possível que um indivíduo se submetesse apenas à sua própria vontade? Não sei se essas perguntas podem ser respondidas afirmativamente. Minha percepção é a resposta ser negativa. Por isso, entendo que toda sujeição ocorre em uma rela-

[26] Evito realizar um julgamento que costuma ser recorrente nesse debate: considerar que a ordem que nos é imposta seja algo inerentemente mau, e que a ação baseada na vontade própria seja algo inerentemente bom — ou o contrário. Trata-se aqui de uma tensão entre os paradigmas modernos liberal e republicano, que atribuem primazia, respectivamente, ao indivíduo ou à sociedade. O que me interessa é a relação dialética entre esses polos, mediada em sua legitimidade por uma noção de liberdade que busca corrigir a qualidade das relações de poder em nossa vida em sociedade. Reconheço que precisamos de certa ordem, elementos sociais que nos protejam e nos permitam exercer autonomia. Ao mesmo tempo, tenho consciência de que nem todo exercício de nossa autonomia é válido ou correto em si mesmo. No entanto, é importante destacar que, sob uma perspectiva mais ideológica, essa 'liberdade moderna' e esse processo moderno de constituição dos sujeitos foram forjados em uma tradição fundada em pressupostos liberais e capitalistas, em um mundo simbólico regulado sobretudo por valores cristãos e por formas burguesas de percepção do comportamento social. Esse contexto precisa ser levado a sério em minhas análises, por oferecer elementos importantes para refletir sobre como se estabelecem as relações de poder e as dinâmicas de sujeição a determinadas configurações políticas. Esses são elementos-chave para compreender como nos constituímos como sujeitos. Essa reflexão se vincula à minha tarefa de pensar a liberdade, o que implica estar sempre atento à qualidade, legitimidade e correção das relações de poder nas quais estou inserido. Que tipo de sujeitos somos e que tipo de sujeitos podemos nos tornar são perguntas que, a meu ver, precisam ser respondidas a partir dos elementos que a cultura em que nos formamos e habitamos nos oferece. Em outras palavras, as possibilidades que temos de afirmar nosso próprio sentido de existência e de vida estão profundamente relacionadas com as relações de poder que moldam nossa existência enquanto seres sociais.

ção com o outro (ou com os outros), seja esse outro uma pessoa, uma instituição, o ambiente em que vivemos ou os objetos que nos cercam.[27] É nesse contexto que abordarei como somos constituídos e de que maneira essas dinâmicas afetam as dissidências sexogenéricas. Por isso, limito-me a investigar as formas pelas quais os sujeitos são forjados nas relações de poder, evitando questões que considero alheias à análise sociológica.

Meu segundo pressuposto é que nossas práticas de liberdade só podem ser compreendidas nas relações de poder, e nunca fora delas. Embora seja um experimento mental tentador, não existe uma situação social em que a liberdade possa ser exercida plenamente, sem estar atravessada por alguma forma de poder. Estamos sempre imersos nessas relações.

O terceiro pressuposto é que a luta por liberação é, antes de tudo, uma luta contra a dominação e contra a redução extrema de nossas capacidades de ação. Dado que o poder estrutura nossa existência social, a tarefa da liberação não é eliminar o poder, mas gerar novos sentidos de liberdade dentro dessas relações. Sob essa ótica, a liberdade só é inteligível em um contexto situado. Compreendida a partir da dinâmica da liberação, ela é sempre o resultado de nossas percepções sobre as ações de resistência que ocorrem nas relações de poder.

Assim, ao longo deste livro, desenvolvo esses conceitos para explorar como os sujeitos são formados e como podem emergir espaços para a prática da liberdade. A partir de Foucault, examino como os sujeitos são produzidos e controlados por estruturas de poder (processos de sujeição) e como podem emergir sentidos de liberdade a partir dessa constituição (processos de subjetivação).

Em resumo, desenvolverei neste livro um trajeto em cinco etapas. Primeiro, abordarei o fenômeno das críticas *queer*, suas questões iniciais e suas problematizações mais importantes, principalmente aquelas relacionadas aos processos de sujeição e aos modos de comportamento sociais hegemônicos. Essa é uma visita ao próprio passado *queer*. Em um segundo momento, caminho pelo desenvolvimento do sujeito de direito moderno, segundo as compreensões mais tradicionais da teoria do direito. Se vamos nos libertar

[27] Adoto a concepção de que somos seres formados a partir de nossas relações não apenas com outros humanos, mas com tudo aquilo que pode compor nosso universo existencial e simbólico. Cheguei a essa compreensão ao ler Donna J. Haraway. Cf.: Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaliza*, Madri, Cátedra, 1995, p. 251–312; Donna J. Haraway, *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*, Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2021.

de alguma coisa que nos prende, precisamos entender o que são essas amarras. O sujeito moderno é a tecnologia de controle e de produção de sentidos de si mais eficiente que atua sobre nós. E creio ser importante uma explicação mais robusta sobre esse processo de constituição do sujeito pelo direito, na tentativa de auxiliar estudiosos de gênero e de sexualidade que não possuem uma formação jurídica a entenderem melhor como é o funcionamento do sistema jurídico em relação ao processo de sujeição.

Após explicar como esse sujeito é estruturado pelo direito, desvio o percurso para alcançar às críticas aos processos de sujeição e para debater as alternativas emancipatórias constituídas por intermédio do direito. Há muita gente lutando, resistindo e ressignificando o mundo. O que podemos aproveitar disso tudo? O que nos serve? O que não nos traz sentido algum? Chego então ao 'modelo escalonado de práticas de liberdade', honrando o meu compromisso de me apoiar em uma das principais raízes da crítica *queer* para ressignificar as aproximações possíveis entre ela e o sistema jurídico.

Talvez eu pudesse ter parado por aí, já que meu objetivo era o de chegar a algum núcleo fundante que me proporcionasse uma noção sobre o modo de operar das críticas *queer* e suas possíveis relações com o direito. Entretanto, senti que precisava ir um pouco além, até para me permitir futuramente inserir-me entre aqueles que postulam os conteúdos de uma crítica *queer*. É por isso que, sem pretender chegar a algum lugar final, trago em debate alguns eixos das expansões infindáveis dessa energia *queer*, demonstrando que sua força não pode ser controlada, ao ser ela quem nos ajuda a manter vivas as possibilidades de realização das nossas práticas de liberdade.

O fenômeno *queer*

Quem sou eu? Uma questão tão simples e corriqueira, mas de tamanha implicação para a nossa existência e vida social. Ao estarmos diante do outro, somos convocados a nos apresentar, ao mesmo tempo em que demandamos do outro que também se apresente. E não só de demandas pessoais é feita a nossa revelação de si, pois a todo o momento muitos nos interpelam: o Estado, a Igreja, as empresas, todos querem saber quem somos.

Inclusive, nós mesmos queremos saber quem somos. Ser alguém é estar no mundo, é entrar no jogo da linguagem do reconhecimento, é estar dentro do campo da inteligibilidade interpessoal, é se fazer compreensível na interlocução das possibilidades do ser. Mas a pergunta mais cruel é aquela que fazemos a nós mesmos sobre quem somos. Ao se apagarem as luzes exteriores, conseguimos enxergar a imensidão do nosso interior e perceber como somos ofuscados pelos vários brilhos que desnudam o universo de nós mesmos. É nesse momento que a pergunta sobre quem sou encontra ressonância no eco profundo do abismo da existência. É uma pergunta que repercute de muitos modos, sem nunca cessar.

Ser alguém é estar disposto a deixar a nudez do fantasmagórico e usar as vestes que encontramos por aí. É costurar a própria roupa, desde que a alfaiataria produza algo que nos revista e nos revele como humanos — seja lá o que quero dizer com 'humanos'. Ser alguém é se limitar e se reduzir, é sair do etéreo e pisar no chão, é deixar de falar a língua dos anjos e falar a língua terrena, é dramatizar um dos personagens do roteiro da vida à espera dos aplausos barulhentos da plateia que nos vê.

Ser alguém é deixar de habitar o sonho da inconsciência e assumir objetivamente que somos algo — para podermos ser parte de um todo. Não se é sozinho. Somos com alguém, mesmo que esse outro alguém seja uma versão de nós mesmos prestes a ser abandonada para dar lugar ao outro que virá a ser; e assim serei um 'eu sou'. Portanto, a resposta sobre quem sou é uma resposta para outra pessoa, seja o outro externo a mim, ou o outro no qual me transformo quando suspendo minhas certezas sobre mim mesmo e me permito flutuar sobre a minha face, tentando entender quem sou.

O motivo de eu começar esse texto indagando-me sobre o que sou é porque o debate desenvolvido aqui trata principalmente do modo como nossa percepção de nós mesmos e a nossa identidade exterior podem ser constituídas, isto é, de como os processos de sujeição se desenrolam e nos entregam possibilidades de ser que nem sempre são as que desejaríamos ou que nem

sempre correspondem àquela percepção mais sincera que temos sobre nós mesmos.

Nos processos de comunicação e de interação social precisamos entregar elementos que nos identificam enquanto pessoa, isto é, informações pessoais que permitam ao outro reconhecer-nos, cumprindo assim o objetivo de uma determinada intenção interacional. Esse processo de identificação deveria ser orientado pelo reconhecimento mútuo das características que efetivamente configuram a identidade que melhor nos revela como indivíduos — ou dos elementos identitários que mais se adequam à nossa forma de compreender o que seria nosso 'dar conta de si'. No entanto, enfrentamos diversos problemas ao tentar alcançar esse ideal.

Por mais que a linguagem se amolde às mais variadas formas e seja o instrumento mais avançado para constituirmos narrativas em nossos processos comunicacionais, ela não nos permitirá a descrição de todas as formas existenciais possíveis. Não há um limite de formulações imagináveis sobre os modos como podemos ser, já que a todo momento nos reinventamos e nos reconstituímos perante nós mesmos e perante o mundo. Existir é sempre uma tarefa criativa, algo inapreensível em palavras, inesgotável em sentidos. Mas, para a vida cotidiana, precisamos de certas estabilidades do ser, de certos padrões comunicativos de reconhecimento do outro que facilitem o processo de interação social.

Quando em nossa vida cotidiana somos interpelados com a pergunta sobre quem somos, geralmente não se espera que entremos em uma digressão profunda sobre as questões existenciais que nos tocam, ou nossas incertezas e inseguranças sobre o que somos. A expectativa é a de que utilizemos as categorias já dadas pelo jogo linguístico habitual. Entretanto, isso favorece àqueles que se sentem confortáveis com os modos de existir já normalizados e tidos como os padrões de vida mais aceitáveis em cada cultura e sociedade.[1] De modo que, comumente, a gramática pela qual escrevemos nossas formas de existência é moldada por esses modos normalizados de vida,

[1] Não me aprofundo aqui na clássica distinção entre comunidade e sociedade: a primeira, frequentemente definida como um vínculo social baseado na proximidade, nos laços afetivos e na tradição (na qual os indivíduos se reconhecem como parte de um grupo unido por valores compartilhados e por relações duradouras); a segunda, concebida como uma forma de organização social racional, contratual e impessoal (que opera com base no interesse individual e em instituições formais). Neste texto, utilizo ambos os termos como sinônimos, ciente das diferenças estruturais que marcam a experiência de pertencimento quando nos identificamos por meio de uma comunidade ou de uma sociedade. Uma análise mais aprofundada dessa distinção exigiria um enfoque argumentativo que extrapola os limites desta obra.

permitindo pouca margem de subversão e de constituição de outros arranjos e experiências de existência.

Essa situação se agrava quando se estabelece uma relação de poder momentânea ou a longo prazo cujo objetivo passa a ser a reprodução da vida social e a consolidação dos sentidos permitidos para os processos de sujeição. Isto é, ocorre a institucionalização de dinâmicas interpessoais de poder ou de dinâmicas entre pessoas e entidades coletivas e abstratas que formatam os modos como os indivíduos poderão ser reconhecidos como sujeitos em um determinado contexto.

Assim, consolida-se a hegemonia dos modos de vida dos grupos dominantes, que concedem pequenas margens de autorrealização de si para os grupos minorizados, desde que essa realização ocorra na inteligibilidade da gramática padrão. Em outras palavras, caso não estejamos na zona de conforto dos modos de vida hegemônicos, teremos poucas possibilidades de reconhecimento pleno de nossas formas de existir. Além disso, há uma grande tendência de que essas possibilidades de vida só venham a existir se mantiverem alguma similitude com as práticas dominantes, operando os efeitos de subordinação e assimilação em relação aos grupos minorizados e de preservação e consolidação da hegemonia dos grupos dominantes.

À medida que aprofundamos nossa análise, a pergunta sobre 'quem sou eu' assume algumas nuances. O 'quem sou' está diretamente ligado com o 'que posso ser', pois pouco adianta — a não ser para os mais ascéticos ou os que se contentam com a contemplação meditativa do seu eu interior — uma existência abstrata, um eu presente apenas em minhas mais fortes convicções subjetivas, se essa existência não se materializar em corpos que estão no mundo, acontecendo como existências concretas, agentes de si mesmos e realizadores de seus próprios modos de vida.

Ademais, essa materialização precisa considerar as possibilidades que me são dadas para meu existir, ou, dito de outro modo, precisa saber quem são os agentes que atuam no meu processo de sujeição e delimitam as possibilidades do que posso ser. Tenho que realizar um cálculo complexo — mesmo que muitas vezes inconscientemente — entre o que fui, o que sou e o que serei; e o que pude, o que posso e o que poderei ser. E esse cálculo opera tanto no nível individual, em lutas internas, ao colocar na arena de disputas os modos como me enxergo, aceito-me e me permito ser a mim mesmo, quanto no nível interpessoal e institucional, em lutas externas com todos aqueles que disputam minhas possibilidades de ser e me atravessam com

suas autorizações, seus rechaços e suas indiferenças — a indiferença é também uma influência em minha sujeição.

Responder à pergunta sobre quem sou e quem posso ser envolve também me definir pelos mais variados atributos: religiosidade, profissão, relações de parentesco, ideologia política, nacionalidade, renda, classe, raça, gênero, sexualidade e outros marcadores sociais que demonstram o quanto o contexto em que estamos inseridos é definidor de nossa existência. Talvez nunca saibamos a dosagem correta entre o que somos a partir de nós mesmos e o que somos a partir da exterioridade que nos constitui, dada a complexidade desse quadro que envolve os processos de sujeição e as práticas de si.

De qualquer modo, a questão que me move em toda essa discussão é sobre quem ficou fora desse quadro, quem não conseguiu, ou não tem nenhum interesse, em ser e existir a partir das narrativas desse contexto, em ser reconhecido e aceito segundo as regras e possibilidades do jogo hegemônico. Essa não é uma discussão sobre indivíduos, mas sobre as estruturas que produzem desigualdades de acesso aos espaços de realização de si em uma sociedade.[2] É uma análise sobre os moldes de um processo de sujeição que, por mais que se esforce em abarcar o maior número de pessoas em sua forma específica, deixará sempre à deriva aqueles que não consegue — ou não quer — reconhecer.

Em síntese, este é um trabalho sobre as rejeições, o que não está dentro, o que fracassou. É sobre o abjeto, o inominado. É sobre a existência inexistente, aquele que é e não pode ser, aquela que pede para entrar, mas não lhe mostram a porta de acesso. É sobre aquilo que nem humano pode ser. Refere-se a toda existência que ousa ser e existir em outros modos e possibilidades, para além das permitidas pela ordem social. Tem a ver com as formas e possibilidades de sonharmos com uma existência que ainda não se sabe o que é — e nem precisamos saber. Por enquanto, resumo esse universo com o nome *queer*, o nome que é e não é um nome.

[2] Pode-se afirmar, com García López, que "comunidade e exclusão são dois termos que caminham com a violência". De fato, toda comunidade, para se constituir como tal, se apropria de uma identidade subjetiva que define seu padrão de sujeição comunitária, delimitando quem pode ser reconhecido como sujeito legítimo em seu interior. Esse processo, contudo, implica a exclusão — violenta — daqueles que não possuem os atributos dessa identidade normativa, pois sua mera existência ameaça a coerência do sentido de pertencimento comunitário. Cf.: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, p. 45.

Dito isso, começarei com algumas considerações sobre o que é um estudo ou uma crítica *queer*, tendo em vista que o meu principal alvo aqui neste capítulo são os juristas, principalmente aqueles que estão se aproximando pela primeira vez dessa temática e querem compreender um debate ainda pouco conhecido nas faculdades de direito. No segundo capítulo, inverterei o foco e desenvolverei as minhas compreensões sobre o sujeito de direito, para aproximar os estudiosos de gênero e de sexualidade de um dos núcleos fundantes do direito moderno: a sua forma jurídica para a pessoa humana.

Queer é hoje um termo tão polivalente e aberto a múltiplos sentidos e significados que é praticamente impossível defini-lo satisfatoriamente.[3] Por mais que essa polivalência possa apresentar alguns problemas — como o desvio de sua finalidade crítica inicial —, essa dificuldade de definição pode ser compreendida como uma das propostas de uma crítica *queer*: a de desestabilizar qualquer certeza que temos em relação às definições.[4] Talvez uma das mais marcantes características do termo *queer* seja justamente a sua indefinição — ou a sua vontade de não ser definido segundo determinados pressupostos da epistemologia vigente.

Isto o faz pagar um preço alto pela sua instabilidade conceitual, quando lemos essa questão em um método científico que nos exige análises teóricas consistentes, nas cobranças epistemológicas de objetividade e tradutibilidade dos conceitos. Mas o acúmulo das dívidas para com os saberes consolidados é também outra de suas características, assim como a sua constante — e contraditória — disposição de estar fora desse espaço que propositadamente a constituiu como um 'estar-sempre-fora'. Se estiver dentro, é provável deixar de ser o que pretende — e deveria — ser.

Por isso, a tarefa de definir *queer* é, desde logo, precária, fadada ao fracasso. Não só fracassaremos nessa missão de definição, como também compreenderemos que o fracasso é outra de suas características. *Queer* é tudo aquilo e todo aquele que fracassou em não cumprir com o projeto da normalidade. E uma 'teoria' *queer* é aquela proposta crítica que fracassou — e quis

[3] Por esse e outros motivos que serão explicados no decorrer do trabalho, manterei o termo *queer* em destaque com o itálico, destacando durante todo o livro o meu desconforto com a sua definição e tradução.

[4] Também por motivos a serem explicados, usarei o termo crítica *queer*, em que pese o amplo uso do termo teoria *queer*. E manterei o destaque em itálico sempre que a palavra aparecer no texto, estilizando o incômodo que a palavra provoca em vários sentidos.

fracassar — na tarefa de organizar um conjunto de regras coesas que sustentariam um método para produzir um sentido epistêmico eficaz que lhe daria o sentido de uma teoria.[5]

Além dos problemas da definição do termo, ainda precisamos enfrentar as complicações da tradução do termo inglês *queer* para outras línguas. Em um sentido genérico, ele se refere a algo tido como estranho, peculiar, bizarro, excêntrico ou não convencional, àquilo que está fora do campo da normalidade, do padrão, o que causa espanto por desafiar a inteligibilidade, o que foge das narrativas do comum. Anselmo Alós indica que, na linguagem ordinária, o termo possui uma carga semântica muito "pesada, espessa e opaca", entendido como algo que possui um sentido negativo.[6]

No final do século passado, o termo passou a ser usado pejorativamente para se referir às dissidências sexogenéricas,[7] isto é, àquelas pessoas que destoavam do modo de exercício da sexualidade e do gênero padrão. Mais especificamente, àquelas dissidências que não se adequavam à 'cultura gay

[5] Destaco o duplo sentido do uso do termo 'fracassar', recorrente em certa literatura *queer* (cf.: Jack Halberstam, *A arte queer do fracasso*, Barcelona-Madrid, Egales, 2011). Para além do sentido negativo, habitual no senso comum, o fracasso *queer* é concebido como um espaço de resistência. García López sintetiza essa ideia ao afirmar que nos encontramos diante de "uma margem abjeta repleta de monstros, nos quais se misturam raça, classe e sexo, dispostos a sair à luz e desestabilizar os discursos dominantes". Cf.: Daniel J. García López, "¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho", *Anuario de Filosofía del Derecho*, n. 32 (2016), p. 326.

[6] Anselmo Peres Alós, "Traduzir o *queer:* uma opção viável?", em *Revista Estudos Feministas,* vol. 28, núm. 2 (2020), p. 2.

[7] Opto por utilizar o termo 'dissidência sexogenérica' — ou 'dissidência sexual e de gênero' —, popularizado entre alguns estudos decoloniais de sexualidade, na América Latina, para evitar a dicotomia entre um discurso sobre gênero e sexualidade de caráter assimilacionista e normativo, e o universo daquelas e daqueles que ainda permanecem excluídos e ininteligíveis nas políticas identitárias e de reconhecimento. Também evito adentrar em um campo de disputa próprio dos movimentos sociais em torno das identidades e diferenças que devem ser consideradas inconformes com a forma hegemônica de compreender o gênero e a sexualidade. Essa é uma das razões pelas quais não utilizarei as siglas da diversidade sexual, como LGBTI+ ou suas outras configurações. Manterei o uso da expressão 'dissidência sexogenérica' para fazer justiça à minha própria crítica *queer* das fixações identitárias, sem me comprometer, em um primeiro momento, com a afirmação de uma identidade *queer*. Com isso, também evito me envolver em debates sobre as diferenças entre os conceitos de gênero e sexualidade, utilizando um termo que, para os fins deste trabalho, abrange ambos os conceitos.

mainstream', que não estavam no grupo dos homossexuais aceitáveis ou toleráveis — aqueles que, mesmo sendo dissidentes, exerciam a sua sexualidade de um modo próximo ao padrão, ao estilo heterossexual de vida.[8]

Para chegarmos ao sentido mais preciso do uso inicial do termo, diferencio entre o homossexual 'aceitável', aquele que está nos padrões da inteligibilidade heterossexual, e aquele que está fora do limite do aceitável, da linguagem da tolerância, da gramática da sexualidade 'respeitável', dos padrões de normalidade estabelecidos à época pela sociedade estadunidense. Quando Javier Sáez[9] escreve sobre a história do movimento 'homossexual-gay-*queer*', indica que a maioria dos homossexuais que formam a 'cultura gay *mainstream*' é composta por homens brancos, de classe média ou alta e com bons empregos, uma espécie de 'burguesia gay'.[10]

Portanto, as sexualidades que estariam fora desse padrão homossexual *mainstream* seriam os alvos principais da designação *queer*. Assim, assumiria a função de insulto. Digo principais porque, de modo genérico, o termo pode ser usado para todas as pessoas que não se encaixam no padrão heterossexual — e esse é o uso que vem se popularizando na atualidade.

De qualquer modo, a gravidade do insulto é proporcional ao nível de vulnerabilidade social em que se encontra a pessoa insultada. Referir-se a alguém como *queer* é insultá-la, ultrajá-la, atacá-la por causa de sua identidade sexual 'desviada', rebaixá-la a uma posição de inferioridade, de subalternidade, marcá-la pelo signo da abjeção: uma anormalidade social que precisa ser destacada, atacada, reprimida e desprezada.[11]

---

[8] Atualmente, temos uma noção mais apurada das expressões sexuais e de gênero das sexualidades que não são heterossexuais, expressa nas siglas usadas hoje para as identidades sexuais: LGBTQIA+ e outras atualizações mais recentes da sigla, ainda em discussão. Entretanto, no início do século passado, o termo homossexual (ou gay) era representativo de todas aquelas sexualidades não correspondentes com o padrão heterossexual.

[9] Javier Sáez, *Teoría* queer *y psicoanálisis,* Madrid, Síntesis, 2004.

[10] Dean Spade realiza uma análise detalhada sobre o modelo burguês — ou neoliberal — do movimento gay e lésbico nos Estados Unidos, no primeiro capítulo de seu livro: "Direito e política trans em um contexto neoliberal". Cf.: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015.

[11] No caso, uso a expressão 'sujeito abjeto' no sentido empregado por Judith Butler nos livros *Gender Trouble* (1990) e *Bodies that Matter* (1993).

Como estou falando de tradução do termo, no contexto brasileiro ele poderia ser usado como sinônimo de expressões como 'viado',[12] 'bicha',[13] 'marica',[14] 'boiola',[15] 'trava', 'traveco',[16] 'sapatão'[17] etc. Entretanto, o meu objetivo com esse trabalho não é aprofundar-me nas questões da tradução literal da palavra, mas o de entender os seus sentidos e as suas possíveis relações com termos que produzem efeitos ultrajantes, independentemente da língua falada.

Nesse sentido, compreendo que a adoção do conceito *queer* sem a sua devida contextualização e adequação seria um contrassenso à proposta da crítica *queer*, já que ela se coloca como uma crítica às formas colonizadoras e reificantes das políticas hegemônicas ou dos modos de colonização epistêmica operados pelo uso de conceitos para abarcar situações que fogem de seu âmbito contextual. Parece estarmos diante de um impasse.

Tanto a tradução do termo quanto sua ausência apresentam problemas relevantes, sobretudo ao tratar de uma proposta contra-hegemônica como a

[12] Prefiro utilizar a grafia 'viado' mesmo que esteja desautorizado pelas regras gramaticais. Os linguistas apontam que o termo correto seria 'veado', numa alusão ao animal cervídeo. Mas, como já se consolidou entre a comunidade homossexual a distinção entre o veado animal e o viado homem, mantenho aqui a grafia com 'i', para forçar essa distinção. De toda forma, acredito ser bem provável que o termo tenha surgido em uma alusão ao cervídeo, por serem associados a animais frágeis e por terem como prática terem relações sexuais com outros machos da mesma espécie.

[13] James Green explica que 'bicha' vem do francês 'biche', a fêmea do animal veado. Para o autor, é plausível que a origem do uso desse termo tenha sido esse trocadilho com a palavra em francês. Além disso, 'biche' era usado na França para designar afetuosamente uma jovem mulher e era utilizado no Brasil para se referir a prostitutos efeminados. Como se percebe, era um sinônimo de passividade e de fragilidade, associado às 'fraquezas' da feminilidade e, pejorativamente, usados para se referir aos homossexuais. Cf.: James Green, *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX* (2ª ed.), São Paulo, Unesp, 2019.

[14] Entende-se que o uso do termo 'marica' vem do costume antigo de usar o diminutivo para se referir a uma mulher chamada 'Maria'. Teria o mesmo sentido de 'Mariazinha', 'Maricota' ou 'Mariquinha'. Foi usado para se referir aos homossexuais, pois a ideia era a de serem equiparados a uma 'menininha', atacando diretamente a sua masculinidade. Em um sentido próximo, 'marica' também é empregado para se referir a um sujeito medroso, que não corresponde com os padrões exigidos da virilidade masculina.

[15] Palavra usada para se referir ao homem homossexual, que se liga à fraqueza, falta de masculinidade ou virilidade.

[16] Trava seria o diminutivo da palavra travesti. Traveco também é um diminutivo para travesti, mas o 'eco' acrescenta uma conotação pejorativa à palavra.

[17] Há muita divergência sobre o início do uso do termo para a referência às lésbicas. O etimologista Reinaldo Pimenta sugere que o termo surgiu na década de 1970, quando as lésbicas passaram a usar sapatos masculinos, algo incomum para o padrão de feminilidade da época. Cf.: Reinaldo Pimenta, *A Casa da Mãe Joana 1 e 2. Curiosidades nas origens das palavras, frases e marcas,* São Paulo, Grupo Gen LTC, 2016.

crítica *queer*, que reivindica a produção de sentidos epistêmicos enraizados no próprio solo político e na gramática cultural onde emergem. A adoção acrítica do termo *queer*, tal como cunhado no contexto estadunidense, pode incorrer em uma forma de colonização epistêmica — projetando sobre outras realidades sexogenéricas categorias que não lhes são próprias e ignorando suas complexidades e particularidades. Isso é ainda mais problemático se considerarmos que, em seu uso original, o termo surgiu como crítica à forma pela qual o padrão de vida heterossexual impõe sua lógica de assimilação às suas dissidências. Justamente por se contrapor a tais imposições normativas, o uso do termo *queer* em outros contextos exige não somente tradução, mas sobretudo sua atualização crítica, para que não se torne, paradoxalmente, mais uma ferramenta de captura normativa da diferença que pretende libertar.

Em suma, para além da tradução gramatical do termo, a tarefa maior é a de compreender os seus sentidos profundos em relação às dinâmicas de subalternização e de exclusão das dissidências sexogenéricas. Isso nos serve de foco para evitarmos a reprodução do problema que a crítica *queer* quer enfrentar. É este último sentido que quero utilizar neste trabalho: estou falando das práticas radicais de exclusão, dos processos profundos de marginalização, da 'monstrualização'[18] de sujeitos e modos de vida, da ininteligibilidade de determinadas vivências construídas por um sistema gramatical que sempre será limitado.

O que faz a crítica *queer* se desenvolver a partir de uma dinâmica de insulto tem relação com o uso político e provocativo que será feito com o termo *queer* pelas próprias pessoas insultadas, que promoverão a sua reapropriação positiva articulando o seu uso em outros termos, atribuindo-lhe novos sentidos performativos. Estas pessoas que não conseguiam encontrar reconhecimento nem mesmo na cultura gay *mainstream*, por estarem abaixo dos espaços de tolerância da sociabilidade padrão, resolveram assumir para si o nome que antes as ultrajava, anulando grande parte dos efeitos simbólicos do ultraje. A dificuldade de aceitação dessas pessoas na própria cultura gay tem relação com o modo como essa cultura solidificou seus sentidos de vida, afirmando padrões comportamentais mais próximos ao modelo hegemônico

[18] Em sua obra *Rara Avis*, García López oferece uma explicação bela e sintética sobre a questão da 'monstrualização', apontando, a partir de diferentes perspectivas, os mecanismos pelos quais a razão moderna produz uma zona de abjeção e monstruosidade, necessária para sua própria afirmação enquanto tal. Cf.: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, pp. 15–41.

heterossexual e se afastando dos modos de vida mais destoantes desse modelo.

Isso se revelou não apenas nos padrões comportamentais do cotidiano, mas também nos estudos acadêmicos gays e lésbicos que procuraram garantir um sentido de normalidade para a homossexualidade. Ao problematizar a sexualidade para exigir o reconhecimento de validade das suas diferentes experiências existenciais, apontaram como alternativa aproximar os seus modos de vida ao padrão heterossexual. É um processo de adaptação e assimilação que acabaria anulando a contestação radical em relação à heterossexualidade e o modo como as instituições da sociedade operam mecanismos de produção de sujeitos periféricos, ao trabalhar com a centralidade de um determinado modo de vida como padrão geral.

Jack Halberstam inclusive sugeriu o abandono de certas narrativas que colocam os homossexuais em geral como um grupo sempre progressista e composto de pessoas oprimidas dispostas a enfrentar o poder.[19] A reapropriação do termo *queer* não teve apenas o objetivo de demarcar uma posição política perante a heterossexualidade dominante, mas também o de contestar a maneira como a 'cultura gay *mainstream*' e os estudos gays e lésbicos estavam reforçando esse sistema de exclusão, consolidando ainda mais a hegemonia heterossexual ao buscarem o reconhecimento da sua 'normalidade-próxima'.

Ou seja, estamos falando de um modo de vida que se aproximava e se assimilava ao padrão heterossexual, gerando assim uma 'normalidade-expandida'. Foi especificamente essa falta de radicalidade dos estudos gays e lésbicos que deu a oportunidade para um debate acadêmico mais específico sobre os excluídos da 'normalidade-expandida', consolidando o que chamamos hoje de crítica *queer*.

Estamos, assim, diante de uma reapropriação política dupla operada pela crítica *queer*: a da rua e a da academia. Em ambos os casos, essa reapropriação deu um sentido afirmativo ao termo e os insultados assumiram para si a tarefa de sua ressignificação, esvaziando-o de sua potência ofensiva inicial. Conseguiram reduzir a força simbólica do ataque ao "reabilitarem o uso do termo em um contexto não ofensivo".[20] Ao se autodesignarem como *queer*, retiraram das mãos do ofensor o poder de ofender, chamando para si, em

[19] Jack Halberstam, "Repensando o sexo e o gênero", em *Discursos fora da ordem. Sexualidades, saberes e direitos,* São Paulo, Annablume, 2012, p. 126.

[20] Alós, *op. cit.* p. 3.

uma tarefa subversiva e provocativa, a competência de gerir os principais efeitos da palavra.

Quando uma pessoa dissidente sexogenérica passa a se referir a si mesma ou às pessoas do seu núcleo de afetividade como *queer* — ou, no contexto brasileiro, como bicha, sapatão, travesti, ou as outras formas possíveis em cada língua e cultura — há uma inversão da lógica da depreciação e uma ressignificação dos efeitos dos termos que antes produziam um resultado negativo. Além disso, quando essas pessoas aceitam a ofensa feita por terceiros e se reconhecem no *queer* clamado pelo outro, também reduzem o potencial ofensivo do ultraje, invertendo a lógica do senhor e do escravo — ou, ao menos, amenizando-a.[21]

A reapropriação do insulto é compreendida como subversiva por operar a inversão da sua finalidade ao encontrar brechas de ação radical na própria lógica desse sistema. Ela visa a transformação da intencionalidade inicial da ação, destruindo ou reduzindo os impactos de seus objetivos finais: o de marcar os subalternizados com o nome da exclusão. É também um modo de resistência, por ser uma forma de reação contra um ataque externo, estabelecendo um limite contrário à penetrabilidade do ataque.

Ao se colocar — ou se afirmar, ou se aceitar na condição de — como subordinado ao dominante, assumindo o primeiro efeito performativo que opera a palavra ultrajante, rompe com as expectativas iniciais de que o insultado reaja com insulto. E esse rompimento simbólico já é, em si, uma primeira insubordinação. O jogo do senhor e do escravo se rompe precisamente pelo fato de que o 'escravo' se aproveita de sua condição subordinada e faz dela uma potência, anulando grande parte dos efeitos do ataque. A aceitação dócil é trocada pela recepção inesperada.

O excluído, ao se reconhecer e se conformar com o insulto, ameniza a relação de dominação ao aceitar o modo como foi inserido no jogo do reconhecimento, fazendo com que o seu reconhecimento enquanto sujeito indigno seja o instrumento de sua inserção no sistema na condição de presença existente, incômoda e indomável. Ao fazer isso, ele deixa subentendido que tem consciência de sua situação de subalternizado, neutralizando grande

[21] Esse tipo de subversão da lógica entre senhor e escravo está presente em outros contextos, não sendo novidade trazida pelos movimentos das identidades sexogenéricas, em geral. Entretanto, o destaque dado é para as características específicas dessa inversão no contexto temático do presente trabalho.

parte do jogo simbólico e retórico operado pelo insulto e marcando sua presença desconcertante no ambiente da 'normalidade'. Não se trata apenas de uma mera aceitação da ofensa segundo a intenção do emissor. Trata-se de levar o sistema de exclusão às últimas consequências e marcar ainda mais a posição de abjeto do sujeito excluído.

Assim, a aberração de difícil definição segundo o 'léxico da normalidade' será marcada definitivamente como inominável, pois fugirá de qualquer possibilidade de ser lida como puramente anormal. O sujeito abjeto recebe em si a nominação e provoca subversivamente a sua inserção no sistema com um nome de efeito dúplice: ele é a abjeção e não deixará a sua condição de abjeto, marcando no próprio sistema a sua diferença irreconciliável com os demais sujeitos, interrompendo o fluxo dos processos normalizadores e heteroformativos de sujeição.[22] O insultado leva ao extremo o sentido do insulto — o qual é o de marcar a diferença irreconciliável entre o senhor e o escravo — tentando anular qualquer possibilidade de o ofensor voltar a ter o controle da situação, que se torna tão complexa a ponto de qualquer outra tentativa de nominação do subalternizado ser anulada ou reduzida em sua potência.

Essa estratégia subversiva pode ser lida como uma inversão ou como uma adaptação tática da 'luta pelo reconhecimento', em referência aos debates acadêmicos baseados principalmente nos escritos de Charles Taylor e de Axel Honneth, que falam sobre os conflitos sociais e as formas de lutas que buscam o reconhecimento recíproco dos indivíduos nas relações intersubjetivas, na tradição hegeliana ligada ao conceito de reconhecimento.

Como exemplo, na perspectiva de Honneth, o reconhecimento recíproco entre pessoas singulares deve ser operado em uma dinâmica intersubjetiva, buscando a autorrealização dos indivíduos a partir de suas singularidades e características pessoais únicas,[23] negando-se a possibilidade de ações desrespeitosas e ofensivas por implicarem a negação do reconhecimento.[24]

---

[22] Aqui uso o termo heteroformativo no sentido oposto a autoformativo, isto é, a constituição do sujeito por meio de determinações exteriores, de padrões e formas de ser que lhe são alheias e que comprometem as suas competências de autonomia e de autodeterminação de si.

[23] Axel Honneth, *Luta pelo reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais,* Lisboa, Edições 70, 2011, p. 119.

[24] *Ibid.*, p. 179.

Já pela estratégia subversiva *queer*, a apropriação do insulto é um reconhecimento invertido, um reconhecimento pela negação do reconhecimento, uma maneira de se aproveitar da depreciação e da não aceitação do outro e realizar a luta pelo reconhecimento por intermédio do ultraje, da humilhação. Neste caso, o reconhecimento se daria pela ofensa e por tudo aquilo que não se adequaria às expectativas do que se esperaria como um 'bom' reconhecimento ou como um reconhecimento adequado às exigências das sociedades democráticas e plurais.

No debate contemporâneo ocidental sobre gênero e sexualidade — e nos outros debates que envolvem os 'novos sujeitos' —, a 'política do reconhecimento' é um conceito amplamente popularizado, sendo um dos marcos teóricos mais expressivos para a fundamentação de propostas para a adaptação das instituições e para a aceitação e recepção desses 'novos sujeitos'.[25] De algum modo, a crítica *queer* denuncia também as insuficiências práticas dessas propostas de reconhecimento do outro, que buscam pequenos aperfeiçoamentos quando se propõem a atualizar as instituições para reconhecer os diferentes sujeitos e as diferentes formas de vida em uma sociedade que se intitula como plural.

Entretanto, mesmo que se indiquem alguns avanços nessa sensibilidade para a diversidade, essas atualizações estão sendo absorvidas pelas perspectivas liberais do multiculturalismo de base estadunidense, subordinando-as às necessidades capitalistas de ampliação do mercado de consumo. Assim, a diversidade é aceita, desde que se adeque às formas específicas de exercício da liberdade segundo as bases das teorias liberais e desde que gere lucro para o modo de produção capitalista. São políticas emancipatórias realizadas por dentro do jogo instituído, que se traduzem em práticas de liberação limitadas pelas dinâmicas hegemônicas de poder.

Foi em meados do século passado que se operou a atualização das políticas institucionais do liberalismo estadunidense, no contexto da Guerra Fria

[25] O conceito de 'novos sujeitos' tem sido utilizado para uma proposta crítica à tradição liberal de se pensar o sujeito enquanto um universal, que deixava de lado questões materiais que pontuam exclusões sociais, políticas e econômicas profundas. De modo geral, podemos dizer que os novos sujeitos são aqueles excluídos historicamente do acesso aos direitos, ou aqueles que não recebem a eficácia necessária da proteção dos direitos, quando comparados com os sujeitos hegemônicos (ou privilegiados pela ordem estabelecida). Por essa exclusão, pleiteiam o reconhecimento de suas diferenças e a garantia de novos direitos, ou direitos específicos para sua situação de desigualdade. No contexto brasileiro, podemos elencar: pessoas negras, mulheres, indígenas, dissidências sexogenéricas, crianças e adolescentes, adeptos das religiões afro-brasileiras, pessoas com necessidades especiais e pessoas com deficiência etc.

e das disputas ideológicas entre o sistema liberal e o sistema socialista. Na tentativa de constituir uma ordem mais igualitária e preocupada com questões materiais de desigualdade dos sujeitos, grande parte do liberalismo estadunidense se propôs a recepcionar os novos sujeitos, desde que inseridos nos moldes e da estrutura da tradição liberal, que passou a operar em duas frentes.

Por um lado, com o já consolidado conceito amplo de sujeito abstrato e genérico enquanto núcleo do sistema jurídico; por outro, com a incorporação dos demais grupos de sujeitos, os componentes das minorias políticas da sociedade, recepcionados por intermédio de mecanismos afirmativos de suas particularidades e diferenças, como no caso das políticas de ações afirmativas, das legislações específicas para grupos minorizados e das políticas públicas de fomento econômico para esses grupos vulnerabilizados.

Paralelamente, fomentou-se um amplo debate acadêmico sobre as insuficiências do liberalismo e as possíveis formas de configurar uma reforma das estruturas governamentais para dar conta das demandas dos grupos vulnerabilizados e marginalizados da sociedade, diante da impossibilidade de rompimento radical com as estruturas políticas ocidentais. É nesse contexto que a 'política do reconhecimento' ganha destaque, sendo adaptada para ser o sustentáculo teórico das políticas para as 'minorias sociais ou políticas'.

Dada a hegemonia do liberalismo e do seu conceito de sujeito abstrato, muitas lutas de resistência acabaram sendo forjadas segundo os moldes liberais do contexto estadunidense e algumas se transformaram em lutas pelo reconhecimento das 'minorias sexuais'. Essa absorção liberal passou despercebida, dada a popularização do avanço reformista das instituições estadunidenses, que repercutiu em outros países e influenciou outros processos de reconhecimento de minorias, exportando o modelo condizente com o sentido liberal de absorção das demandas de grupos minoritários e com as dinâmicas de atualização do capitalismo. A luta dos novos sujeitos por reconhecimento e por sua inserção social acabou se ajustando às preocupações capitalistas por novos mercados de consumo.

Visualizamos hoje essa simpatia capitalista pela diversidade e pela pluralidade. Mas ao se comprometer com a promoção das pautas das minorias sociais, o capitalismo também se apropria dessas lutas, adaptando-as ao seu modo de operar, ao mesmo tempo em que reduz o potencial crítico e emancipatório delas. Esse caráter 'progressista', tanto do liberalismo quanto do

próprio capitalismo, foi lido de modo pouco crítico por grande parte dos teóricos acadêmicos e, no caso que aqui estou pontuando, dos estudiosos de gênero e de sexualidade.[26]

Isso gerou uma grande confusão conceitual, principalmente na mistura entre perspectivas meramente reformistas, de atualização e adequação ao sistema, e perspectivas mais revolucionárias, de ampliação radical ou de mudança estrutural das instituições, que acabaram reduzidas em sua força transformadora, dado o sucesso desse específico modo de operar a política do reconhecimento das minorias.[27]

Alguns exemplos sólidos dessa absorção das lutas pelo modelo liberal e pelo capitalismo são as principais pautas que mobilizam as políticas voltadas às minorias: casamento civil igualitário, adoção de crianças, acesso a tecnologias de reprodução assistida,[28] nome civil, proibições de assédio sexual e moral, doação de sangue, uso de banheiros femininos por travestis e mulheres transexuais, acesso e reconhecimento das dissidências sexogenéricas às forças armadas e policiais, combate às discriminações e preconceitos etc.[29]

Em que pese a importância dessas pautas e a urgência de seu reconhecimento pelo direito, o que se tem constatado é um grande processo de normalização da 'diversidade sexual' segundo os padrões heterossexuais ou o

[26] Essa é também a conclusão de García López: "O que vem sendo chamado, em suas diferentes variantes, de 'diversidade' ou 'multiculturalidade' camufla a estratégia biopolítica e neoliberal de criação de identidades fixas. Assim, reivindicam-se direitos individuais em nome dessas coletividades — direitos que lhes foram negados. Mas, para poderem receber essas dádivas concedidas graciosamente pelo sistema — mecanismo para bloquear o conflito —, devem se posicionar no centro de uma identidade fechada, acabada e unidimensional". Cf.: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, p. 102.

[27] Em sentido semelhante, Dean Spade também parte do pressuposto de que as políticas de inclusão e assimilação ocultam uma estratégia de sequestro da resistência e do caráter subversivo da crítica *queer*. Cf.: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015.

[28] Quem me chamou a atenção para o acesso a tecnologias de reprodução assistida foi Laís Lopes, que considera se tratar de uma demanda ainda assimilacionista e fortemente cooptada pelo mercado de saúde privada ou suplementar. Ela ainda destaca que, em geral, a reivindicação de uso dessas tecnologias não acompanha nenhuns questionamentos críticos das hierarquias reprodutivas vigentes. Para um debate específico sobre justiça reprodutiva, cf.: Laís Godoi Lopes, *Reprodução em disputa: tecnologias, gênero e poder na produção de corpos*, Belo Horizonte, Initia Via, 2024.

[29] É possível constatar o debate desses temas na maior parte dos países ocidentais nas últimas décadas, tanto por influência de uma esfera pública e de um Direito Internacional que tem reconhecido os direitos sexuais como direitos humanos, quanto por uma dinâmica dos sistemas constitucionalistas de buscar a realização do princípio da igualdade de tratamento, equiparando os direitos das 'minorias sexuais' aos direitos em geral, e por um capitalismo simpático à recepção dos 'novos sujeitos' enquanto um novo nicho de consumo.

modo de vida hegemônico, em uma dinâmica assimilacionista das lutas e das demandas, adaptando-as à inteligibilidade da ordem dominante, segundo uma ordem hegemônica 'masculina, branca e burguesa'.[30]

Os homens homossexuais brancos e de maior poder aquisitivo são os que mais facilmente assimilam os modos de vida da sexualidade dominante. Por isso, acabam como os grandes beneficiados pelas políticas em favor da diversidade sexual, colocando-se conforme os parâmetros da tradição liberal[31] e do modo de produção capitalista. Isso opera a entrada da homossexualidade branca na 'esfera da supremacia branca'.[32] É nesse sentido que Sáez fala de uma 'burguesia gay',[33] um capitalismo que tem produzido um novo sistema de desigualdade, agora interno ao grupo das minorias sexuais.[34]

Alguns estimam a população mundial de dissidências sexogenéricas entre 5% e 10% da população total, ou seja, algo em torno de 500 milhões de pessoas em todo o planeta. Este é um cálculo não tão preciso, já que praticamente os Estados não coletam dados oficiais concretos a respeito dessa população e nem todas as dissidências sexogenéricas conseguem ou querem se autoidentificar enquanto tal.

Dados da Pesquisa Nacional de Saúde (PNS) realizada pelo Ministério da Saúde e pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2019 e divulgada em 2022 apontaram que 2,9 milhões de pessoas se autoidentificam como homossexuais ou bissexuais no Brasil, o que corresponde ao con-

[30] Jack Halberstam, "Shame and gay white masculinity", em *What's queer about queer studies now?,* Durham-London, Duke University Press, 2005.

[31] Analisei a hegemonia do discurso liberal em relação às demandas sobre direitos homossexuais que chegaram ao Supremo Tribunal Federal entre 2002 e 2018 no Brasil. Nele, constatei o esvaziamento do sentido radical dos discursos dissidentes e o seu baixo impacto de transformação social, dada a forte influência do paradigma liberal de liberdade sexual presente nos discursos da Suprema Corte. Cf.: Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt], "A hegemonia do discurso liberal sobre direitos homossexuais no STF", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 11 (2020), pp. 1358–1391.

[32] Roderick Ferguson, "Race-ing homonormativity: citizenship, sociology, and gay identity", em *Black queer studies. A critical anthology,* Durham-London, Duke University Press, 2005, p. 65.

[33] Sáez, *op. cit.*

[34] David Eng, José Esteban Muñoz e Judith Halberstam organizaram um livro em que debatem essa questão. Cf.: Jack Halberstam, David Eng e Esteban Muñoz, *What's queer about queer studies now?,* Durham-London, Duke University Press, 2005.

tingente de 1,8% da população acima de 18 anos. Já 3,4% da mesma população não soube ou não quis responder à pesquisa. E 94,8% dos brasileiros se autodeclararam como heterossexuais.[35]

Curiosamente, a pesquisa se restringe apenas a homossexuais e bissexuais, deixando um campo em aberto para 'outra orientação sexual' e conta com um número significativo de pessoas que não responderam a essa questão (3,4%). Os motivos não sabemos ao certo, mas posso sugerir que se tratam de outros segmentos da população de dissidentes sexuais ou de pessoas que, por muitos motivos, como preconceito, vergonha, ou falta de percepção concreta de si em relação à sua orientação sexual ou identidade de gênero, não quiseram ou não puderam responder.

O próprio IBGE ponderou que "uma pessoa se autoidentificar como heterossexual não a impede de ter atração por ou relação sexual com alguém do mesmo sexo". De qualquer modo, como 94,8% se autodeclararam heterossexuais, estamos próximos da estimativa mundial de algo em torno de 5% a 10% da população. O IBGE destacou que os resultados do levantamento são compatíveis com os dados obtidos por outros países que usaram metodologia semelhante.[36]

O Instituto LGBT Capital[37] tem produzido uma extensa pesquisa para estimar o tamanho e o valor do mercado global dessa população.[38] O seu poder de compra, medido no ano de 2018, foi estimado em 3,6 trilhões de dólares anuais no mundo todo. Segundo o mesmo instituto, a população de dis-

[35] Para conferir a síntese dos dados, acesse: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/33785-em-pesquisa-inedita-do-ibge-2-9-milhoes-de-adultos-se-declararam-homossexuais-ou-bissexuais-em-2019>.

[36] Nos Estados Unidos, a coleta de informações sobre orientação sexual por autodeclaração é realizada desde 2013 pela National Health Interview Survey (NHIS). Em 2018, apontou que 3,2% das mulheres e 2,7% dos homens se declararam homossexuais ou bissexuais. Cf.: <https://www.cdc.gov/nchs/data/nhis/sexual_orientation/ASI_2018_STWebsite_Tables-508.pdf>.

[37] Para conhecer melhor a respeito do *LGBT Capital*, acessar: http://www.lgbt-capital.com/.

[38] Segundo informações disponibilizadas no site do Instituto, o objetivo dessas pesquisas é o de, além de aclarar o valor do mercado LGBT para empresas e governos, promover uma "poderosa ferramenta" para promover a igualdade e positivas mudanças para esse público. Em suma, o LGBT Capital "acredita que o poder do investimento de impacto social pode ser implantado com muito sucesso em um contexto LGBT, atingindo o duplo objetivo de promover significativamente as liberdades, os direitos e a aceitação LGBT globalmente, e de fornecer retornos de investimento robustos e competitivos". Além disso, destinam parte de seu lucro para caridade LGBTQIA+, com foco específico em empreendedorismo. Disponível em: <http://www.lgbt-capital.com/index.php?menu_id=2>.

sidências sexogenéricas do Brasil é de aproximadamente 14 milhões de pessoas[39] e tem um poder de compra estimado em 107 bilhões de dólares[40] (ano de 2018), ficando atrás apenas da Europa, dos Estados Unidos e da China.

As estatísticas também informam que a maioria das pessoas que se autodeclaram homossexuais ou bissexuais possuem alta renda e nível superior de escolaridade.[41] Além disso, o percentual de casais homossexuais em uma relação estável e, em alguns casos, em situação matrimonial reconhecida legalmente, é maior nas faixas de renda mais elevadas e, proporcionalmente, eles possuem renda média mensal superior à de casais heterossexuais.[42]

Outra questão amplamente aceita em diversas pesquisas de mercado de consumo é que, em geral, essa população — principalmente os homossexuais homens — possui renda disponível mais alta e padrões de consumo mais elevados, quando comparados com os demais grupos de dissidências sexogenéricas. Isso pode ser verificado principalmente quando excluímos os gastos básicos e focamos nos gastos supérfluos, como os gastos com turismo[43] e bares e restaurantes.

Para o Out Now, grupo especializado nesse mercado, o Brasil abriga uma das maiores e mais dinâmicas comunidades de dissidências sexogenéricas do mundo. Em um relatório de entrevistas de 2017, concluiu-se que a

[39] Provavelmente, estão trabalhando com as estimativas mundiais: entre 5% e 10% da população total.

[40] Para acesso direto à tabela com os dados, conferir o endereço eletrônico: <http://www.lgbt-capital.com/docs/Estimated_LGBT-GDP_(table)_-_2018.pdf>.

[41] No caso da pesquisa do PNS de 2019, no Brasil, os maiores percentuais de homossexuais ou bissexuais foram observados nas duas classes de rendimento mais elevadas, sendo de 3,1% para os que moravam em domicílios cujo rendimento per capita era de mais de três a cinco salários-mínimos, e de 3,5% naqueles com mais de cinco salários-mínimos per capita.

[42] Segundo outra pesquisa mais recente, em relação à renda individual dos entrevistados, a faixa com maior porcentagem, 22,86%, ganha acima de R$ 6.678,00. Quando a mesma análise é feita com rendimentos conjuntos de casais, 38,89%, a maior faixa de porcentagem dos entrevistados, possui renda conjunta acima de R$ 10.000,00. Cf.: Sidney Pereira da Silva, Caio Flávio Stettiner, Roberto Padilha Moia e Alex Paubel Junger, "Segmentação de mercado: o perfil do consumidor gay masculino", em *Research, Society and Development,* vol. 8, núm. 5 (2019), pp. 1-18.

[43] Tomando por base o ano de 2018, o LGBT Capital analisou os impactos para o mercado de turismo da população LGBT. Cf.: <http://www.lgbt-capital.com/docs/Estimated_LGBT-GDP_Tourism_(table)_-_2018.pdf>.

grande maioria dessa população tem altos níveis de despesas e de intenções de compra, em uma ampla gama de categorias de produtos e serviços.[44]

As estimativas são um pouco mais otimistas em relação ao poder de compra: a população adulta de dissidências sexogenéricas no Brasil produz uma renda anual total de 141 bilhões de dólares. Em regra, o cálculo é feito com base na proporção de dissidências sexogenéricas em relação à riqueza produzida anualmente no país. No caso do Brasil, isso equivale a algo em torno de 10% da riqueza produzida anualmente no país. Em relação à riqueza acumulada dessa população, o LGBT Capital estima que ela está em torno de 18 trilhões de dólares.[45]

O objetivo das pesquisas do Instituto é o de dar suporte para um amplo processo de capitalização da liberdade sexual, no qual o impacto de investimentos mediante negócios e de consumo poderia suportar, nas dinâmicas capitalistas, a progressão das liberdades e a redução das desigualdades dessa comunidade. Particularmente, apontam que o crescimento com qualidade dos negócios dessa população em países em desenvolvimento a ajudaria a ter maior liberdade e qualidade de vida.

Há serviços especializados em consolidar essa comunidade como bons investidores capitalistas, nos padrões que o mercado estabelece e reconhece como bom consumidor. Essas empresas fornecem conselhos específicos para esse grupo de pessoas, com profissionais treinados para oferecer soluções para a construção de um patrimônio econômico que ofereça bem-estar e segurança financeira.[46] As empresas de consultoria fornecem pesquisas específicas sobre esse nicho de mercado, principalmente sobre seus gostos e preferências, disponibilizando sólidas informações para investidores ou empresas interessadas em investir nessa área.[47]

---

[44] O relatório baseia-se nas opiniões de mais de 2.000 pessoas entrevistadas em 38 países e mostra que tais preocupações prevalecem entre pessoas LGBTI+ ao redor do mundo. Cf.: <https://www.outnowconsulting.com/>.

[45] Essas estimativas podem ser acessadas no documento online: <http://www.lgbt-capital.com/docs/Estimated_LGBT-Wealth_(table)_-_2018.pdf>.

[46] Um exemplo de empresa que trabalha com essa área é a *Equality Wealth*, voltada especificamente para a comunidade LGBTQIA+, oferecendo consultorias nos seguintes temas: gestão de patrimônio e economia; proteção do patrimônio comum para casais; planejamento de aposentadoria; investimento em imóveis; seguros; filhos e adoção e filantropia. Cf.: <http://www.equality-wealth.com/>.

[47] Além desse mapeamento de gostos e preferências, também já se percebeu que a comunidade LGBTQIA+ é uma grande formadora de opinião em relação a bens e produtos de consumo, principalmente em relação aos seus familiares e amigos mais próximos. Silva explora essa

Estes dados também são utilizados para a produção de *marketing* e planejamento de mídia específico para o setor, adaptado para a gramática e estética que julgam atender a diversidade dessa população. Igualmente, estão aqueles que oferecem serviços de relações humanas, capacitando empresas para o melhor tratamento de seus funcionários que se declaram dissidentes sexogenéricos.

Outro setor bastante focalizado é o turismo, dada a alta participação desse segmento populacional.[48] Além disso, diversos serviços vêm se especializando na oferta de bens imóveis a esse público. Apoiam-se em estudos de mercado e defendem a ideia de que essa comunidade pode colaborar para a regeneração de áreas urbanas abandonadas, promovendo a inclusão social por meio da ocupação desses espaços degradados ou pouco desenvolvidos urbanisticamente. Como consequência, os preços dos imóveis nessa região tenderiam a se valorizar, gerando ganhos no setor imobiliário para os investidores.[49] Segundo dados do Out Now, quase um milhão de pessoas vinculadas a esse grupo no Brasil pretende adquirir um imóvel como investimento, sendo que outras 500 mil já o possuem.

Com o avanço gradual do reconhecimento legal das conjugalidades entre dissidências sexogenéricas,[50] o mercado brasileiro, assim como ocorre em outros países, começa a se preparar para lidar com a lógica que o mercado estadunidense nomeou como *double income, no kids* (DINK) — dupla renda, sem filhos. O termo estabelece uma comparação entre o poder de consumo

---

questão profundamente em sua análise sobre o segmento de mercado LGBTQIA+. Cf.: Silva, Stettiner, Moia, e Junger, *op. cit.*

[48] Como exemplo desse tipo de empresa, temos a Out Now, com atuação em vários setores aqui destacados. Cf.: <https://www.outnowconsulting.com/>.

[49] Empresas como Property Equality oferecem uma segurança maior ao público LGBTQIA+ em relação à aquisição de bens imóveis. A Property está voltada aos interesses particulares desse público, atendendo a suas questões estéticas e culturais, oferecendo outros serviços acessórios, como seguros de vida e imobiliários, seguros de proteção para matrimônios LGBTQIA+, gestão de hipotecas, aposentadorias, dentre outros. Um dos aspectos interessantes que esta empresa traz como filosofia de trabalho é seu sistema de filantropia: garante que parte de seu lucro será revertido para ações de combate aos LGBTQIA+ desabrigados. Cf.: <https://www.propertyequality.com/en/>.

[50] Utilizo a expressão 'conjugalidades entre dissidências sexogenéricas', para evitar os vieses assimilacionistas e reducionistas que identifico nas expressões 'casamento homoafetivo', 'casamento homossexual', 'união estável homoafetiva', muito popularizadas no Brasil. Também evito as palavras matrimônio e casamento, para não encerrar a questão no mero reconhecimento paritário do direito ao instituto do casamento, sem as devidas críticas ao modo como esse instituto disciplina as nossas configurações conjugais, os nossos modos de exercício de conjugalidade e como acabam privilegiando as relações entre pessoas homossexuais, em detrimento das outras possíveis dissidências sexogenéricas.

dos homossexuais e o de casais heterossexuais, os quais, em sua maioria, concentram grande parte de seus recursos financeiros com sua prole, investindo proporcionalmente menos em áreas como lazer, turismo e cultura.

Percebe-se, portanto, que o mercado de consumo capitalista há muito tempo está se voltando para a comunidade de dissidências sexogenéricas, adaptando-se ao reconhecimento de suas necessidades e desejos. Esse movimento tem gerado intensos debates internos, pois grande parte do próprio movimento entende ser estratégica essa aliança com o capitalismo, justamente por este se apresentar como aliado da causa política e colaborar com a ampliação da visibilidade do grupo na esfera pública.[51]

Tanto do lado das empresas quanto dos consumidores, muitos defendem a ideia de que é preciso consumir com consciência, priorizando aquelas marcas que apoiam ativamente a comunidade das dissidências sexogenéricas. Ainda que o preço seja mais alto ou o produto não corresponda exatamente às preferências do consumidor, o simples fato de apoiar as pautas do grupo já justificaria uma relação de fidelidade entre esse nicho e as empresas que se posicionam a seu favor. Mas a pergunta que se impõe é: que tipo de inclusão está sendo promovida? Quem, de fato, será incluído nesse modelo capitalista de valorização da diversidade? Estaríamos diante de um verdadeiro reconhecimento e respeito às pessoas ou apenas de mais uma estratégia de expansão do mercado de consumo?

Quando o mercado e os consumidores estabeleceram esse tipo de pacto com empresas apoiadoras, o termo *pink money* passou a ser usado para se referir ao poder de compra da população de dissidências sexogenéricas. Assim, este termo passou a designar, nos moldes do capitalismo, uma forma de inclusão e reconhecimento social baseada no consumo e mediada pelo dinheiro. O próprio LGBT Capital, ao tratar do poder contido no dinheiro dessa comunidade, apresenta o conceito de *pink dollar power*: um instrumento de acesso a um grande espaço criado pelo mercado para promover a igualdade e a aceitação da diversidade. Portanto, com o *pink money*, cria-se uma chave

[51] Reforço novamente minhas opções terminológicas. Quando utilizo o termo 'movimento das dissidências sexogenéricas', refiro-me também às dissidências sexogenéricas na totalidade, aglutinando em um mesmo termo orientação sexual, identidade de gênero e outras configurações possíveis de exercício de nossa liberdade sexual, corporal e de autodeterminação identitária. É também uma forma de manter viva a sigla LGBTQIA+ e as suas atualizações no campo das lutas de resistência, sem me incorrer no corte delimitador do uso de uma sigla. E, por último, é uma forma de não colocar a questão *queer* como mais uma identidade no processo de reconhecimento jurídico das subjetividades dissidentes.

para um nicho de mercado próspero e lucrativo, funcionando como uma espécie de 'autoidentificação financeira' dessa comunidade — um passe para acessar e privilegiar empresas que se alinham às suas pautas.

O grande problema da inclusão via consumo é que, ao ser mediada pelo dinheiro, ela traz para o interior da discussão sobre reconhecimento e inclusão os mesmos mecanismos de desigualdade que estruturam o sistema capitalista: o poder econômico é quem determina quais pessoas terão acesso ao mundo da cidadania consumerista. Lisa Peñarola já afirmava, há décadas, que a incorporação e aceitação das pautas identitárias pelo mercado poderiam oferecer uma sensação de pertencimento e de inclusão à sociedade, mas cobrariam da comunidade a sua acomodação aos padrões de consumo capitalistas.[52]

Para Sender, as pessoas preconceituosas podem até não gostar de pessoas homossexuais, mas não conseguirão ignorá-las por muito tempo enquanto consumidores com significativo poder de compra. Mesmo que a maioria das empresas não se posicione explicitamente a favor da causa das dissidências sexogenéricas, muitas têm direcionado total ou parcialmente suas estratégias para esse mercado de consumo, que cresce continuamente. Diante desse crescimento, muitos críticos têm analisado a incorporação dos discursos e pautas do movimento de dissidências sexogenérica pelo capitalismo e pela economia de mercado.[53]

Um dos termos que mais sintetiza essa análise crítica é o 'capitalismo rosa'. A incorporação dessa comunidade tradicionalmente discriminada à sociedade capitalista ocorre com base em um modelo identitário bastante específico: o homem homossexual cisgênero e branco, geralmente pertencente à classe média ou alta. Assim, o 'capitalismo rosa' corresponderia à conjunção desses fatores, permitindo a inserção dessa comunidade no mercado capitalista, desde que ela se molde aos padrões identitários que satisfazem as lógicas do consumo — tendo como figura-síntese esse homem homossexual branco, facilmente assimilável por uma cultura patriarcal fundada no padrão heterossexual. Segundo Brot Bord:

[52] Lisa Peñaloza, "We're here, we're queer, and we're going shopping!", em *Journal of Homosexuality,* vol. 31, núm. 1 (1996), pp. 9-41.

[53] Katherine Sender, *Business, not politics: the making of gay market,* Nova York, Columbia University Press, 2004.

> A lógica capitalista é a outra face da moeda do sistema patriarcal. Quando já não era mais politicamente correto discriminar-nos [a população LGBT], agredir-nos, matar-nos; quando a visibilidade cresceu e foi necessário tolerar algumas de nossas diversidades; quando lutar descaradamente contra nós poderia colocar em questão este sistema patriarcal, a burguesia percebeu que somos um negócio, e sob essa lógica capitalista é mais fácil e frutífero assimilar-nos ao sistema, heterossexualizar-nos, controlar-nos e, sobretudo, colocar-nos a consumir. Portanto, nada mudou.[54]

Como esse tipo de inserção se dá por meio da identificação de perfis de consumo, aprofundam-se ainda mais os impasses da política de reconhecimento das minorias sexuais — um tipo específico das políticas identitárias. As categorias identitárias naturalizam e imobilizam as potências emancipatórias dos sujeitos, pois, por um momento, criam a ilusão de que a ordem posta está aberta à transformação, aceitando a pluralidade e a diversidade sexual. Assim, promove-se uma suposta democracia plural e inclusiva por intermédio do consumo, como se fosse possível aperfeiçoar, desde dentro, o próprio sistema capitalista.

Com o início do processo de democratização da sexualidade, iniciado especialmente após o período conhecido como 'revolução sexual' — anos 1960 —, e com o apoio das novas configurações do liberalismo estadunidense de viés multiculturalista, iniciou-se também a mercantilização das diferenças identitárias. No caso aqui em debate, as dissidências sexogenéricas passaram a ser promovidas, recepcionadas e moldadas aos padrões do mercado de consumo.

Dentro dessa perspectiva histórica de absorção da luta das identidades sexuais pelo sistema capitalista, Shangay Lily usa o termo 'gaycapitalismo' para debater aquilo que chamou de 'a criação da marca gay'. Lily questiona como uma comunidade que protagonizou lutas intensas contra a AIDS — com todos os êxitos conquistados após ampla insurgência diante das opressões e marginalizações — acabou por se submeter aos padrões de vida liberais e capitalistas.[55] Em suas palavras:

---

[54] Brot Bord, "*Somewhere under the rainbow:* mercantilización y asimilación de la disidencia sexual", em *Transfeminismos: epistemes, fricciones y flujos,* Txalaparta, Tafalla, 2013, p. 164.

[55] Shangay Lily, *Adiós, Chueca: memorias del gaycapitalismo, la creación de la "marca gay",* Madrid, Akal, 2016.

> O modelo 'gaycapitalista' [...] é uma clara alusão ao modo quase desesperado com o qual a comunidade [LGBT] abraçou os valores mais vorazmente capitalistas, ou especificamente uma elite dessa comunidade que, interessadamente, os impôs como o melhor para todos; os mesmos que invisibilizaram todos os que se opusesse a esse modelo, convertendo-os em vilões, malvados, inimigos do suposto milagre gay que eles estavam propiciando. Dito milagre, em realidade, o único que revalorizou, ressuscitou, revitalizou e resgatou foi o próprio sistema capitalista[56].

Hoje, grande parte dessa comunidade é mais um negócio capitalista, um nicho de mercado ou um grupo de consumidores com suas particularidades a serem atendidas. Antes, quando ainda não era reconhecida socialmente nos mesmos moldes que os heterossexuais, essa comunidade se mostrava mais crítica e buscava oferecer propostas políticas mais potentes e efetivamente emancipatórias, para além dos próprios canais de reconhecimento oferecidos pela ordem posta. Mas, após ser enquadrada e incorporada ao sistema capitalista, ela se tornou um sujeito consumidor como qualquer outro, com seus números e valores de mercado. Do mesmo modo, Brot Bord se perguntava: "como a faísca de Stonewall, com todo aquele potencial revolucionário das dissidências sexogenéricas, o triângulo rosa, todas aquelas maricas, sapatonas e trans que vislumbravam outra sociedade, toda aquela liberação, hoje se transformou em uma mercadoria, em um negócio, e em uma luta vazia de conteúdo?"[57]

Para Bord, o 'capitalismo rosa', ao se apropriar dos discursos políticos do movimento das dissidências sexogenéricas, acabou impondo alguns modelos ou padrões sobre como a sexualidade deve ser exercida. Os discursos, que antes eram críticos à própria estrutura excludente do capitalismo, foram incorporados ao modo de exercício da liberdade capitalista ao articular um tipo específico de negócio: o *pink business*, ou o 'negócio rosa', com sua própria pauta de consumo voltada para o mercado das identidades sexuais.[58]

O mundo das dissidências sexogenéricas passou a ser lido como um mundo de consumo, com seus estereótipos e sua própria normatividade. Assim, percebe-se que esse mercado é positivo para a economia capitalista, por possuir um grupo de pessoas com gostos muito específicos, quando compa-

[56] *Ibid.*

[57] Bord, *op. cit.*, pp. 153–154.

[58] *Ibid.*, pp. 154–156.

rados com o mercado heterossexual. Além de suas peculiaridades, essa comunidade, quando dispõe de boas condições econômicas, tem por característica gastar mais do que normalmente gastariam os consumidores de outros grupos.[59]

Por outro lado, uma das características desse mercado é se desenvolver por meio de guetos, ou centros exclusivos para o consumo das dissidências sexogenéricas. As grandes cidades possuem locais especiais — os redutos da diversidade sexual — com seus bares, restaurantes, lojas e casas noturnas. Esses lugares prometem oferecer um espaço seguro, longe das discriminações habituais de outros ambientes, como se fossem um oásis oferecido pelo capitalismo. Essa 'guetização' demonstra que, por mais que haja esforços no sentido de inclusão e aceitação, a igualdade profunda não consegue ser promovida nem mesmo pelos instrumentos capitalistas.

Bord chama o grupo de pessoas privilegiadas formado pelo 'capitalismo rosa' de 'burguesia rosa'. Para além do mero consumo, este grupo expressa determinados elementos que moldam uma forma específica de compreender seus meios de libertação e reconhecimento social. Esses elementos podem ser organizados em três grandes categorias de modo de vida dessa 'burguesia rosa'.[60]

A primeira é a que liga o consumo à liberdade e situa o poder de consumo como a melhor forma de libertação entre as possíveis. O 'empresariado rosa' se esforça para passar a mensagem de que, nos locais de entretenimento e consumo das dissidências sexogenéricas, encontraremos liberdade e segurança. Com isso, parece haver uma legitimação automática desse modo de constituição das esferas de liberdade, conectando profundamente os conceitos de consumo e de liberdade.

Além da criação desse espaço de liberdade — os guetos de consumo da diversidade sexual —, esse empresariado se dedica, por meio de ações efetivas de marketing, a fomentar a ideia de que estamos diante de uma necessidade, de um desejo, de um bem de consumo essencial e justo. Uma de suas principais ferramentas é precisamente a consolidação da ideia de que o consumo consciente é aquele que se compromete a consumir, preferencial ou exclusivamente, os produtos e serviços daquelas empresas que trabalham

[59] Silva, Stettiner, Moia e Junger, *op. cit.*

[60] Bord, *op. cit.*, p. 157.

em prol da 'marca gay'. Por conseguinte, há uma assimilação entre as identidades sexuais e as pautas de consumo, o que contribui para a diluição do impacto político das antigas lutas dessa comunidade.

A segunda categoria é a da apropriação do discurso político do movimento das identidades sexuais como mecanismo de legitimação do 'negócio rosa'. Nos últimos tempos, o mundo empresarial tem trabalhado com formas específicas de responsabilidade social. Questões como o combate à exploração do trabalho infantil ou a preservação do meio ambiente são pautas relevantes para legitimar e 'humanizar' o próprio sistema capitalista e o mercado de consumo.

Selos de responsabilidade social são vendidos como autênticos instrumentos de reconhecimento da importância que as empresas dão a essas temáticas relevantes do mundo social. Neste caso, o enfrentamento das discriminações sexuais e o comprometimento do 'empresariado rosa' com as pautas das dissidências sexogenéricas acabam configurando mais um exemplo de responsabilidade social capitalista. Aqui, estamos diante do mesmo problema já apontado pela vasta literatura crítica sobre as limitações da responsabilidade social das empresas em um sistema voltado quase exclusivamente para o lucro.

E a terceira categoria é aquela que trabalha com a imposição de modelos de comportamento que geram novas formas de discriminação, principalmente aquelas identificadas no próprio grupo de dissidentes sexogenéricos e que são o alvo principal da crítica *queer*. Desse modo, o 'empresariado rosa' usa uma lógica de assimilação entre consumo e sexualidade para criar paulatinamente modelos ou pautas de comportamento que estipulam um modo mais destacado de vida para esta comunidade, quase sempre baseado em padrões de consumo específicos. Para Vélez-Pellegrini, esse tipo de postura cria, internamente a essa comunidade, outro tipo de exclusão — mais profundo e mais sofisticado — pois, geralmente, a exclusão não é assumida explicitamente.[61]

Este é o caso daqueles que não possuem o *pink money* necessário para acessar esse universo de consumo, os que não podem pagar pelas mercadorias do 'negócio rosa' ou os que não conseguem se encaixar nos moldes de comportamento forjados pelo 'capitalismo rosa'. Ou, como afirma Pau López

[61] Laurentino Vélez-Pellegrini, *Minorías sexuales y sociología de la diferencia: gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario,* Madrid, Montesinos, 2008.

Clavel, a inadequação aos modelos de consumidores dissidentes sexogenéricos, disciplinados com base no modelo heterossexual, pode produzir novas formas de homofobia e transfobia na própria comunidade.[62] Em sentido semelhante, Bord afirma:

> Quaisquer dos modelos que foram impostos (muitas vezes com êxito) pelo capitalismo rosa têm um forte componente sexista, machista, gerontofóbico e, muitas vezes, também homofóbico. Vivemos, como as 'héteras', sob a ditadura do corpo e da eterna juventude — um regime que, por definição, exclui todas as pessoas em algum momento de suas vidas. Quaisquer dos modelos que o capitalismo rosa impôs fizeram com que seus locais, mais do que espaços de liberdade, se tornassem verdadeiros cárceres.[63]

É possível reconhecer diversos problemas relacionados ao 'capitalismo rosa'. Em primeiro lugar, sua perspectiva política se baseia em padrões de mercado e de consumo, e não nas lutas políticas e demandas históricas das dissidências sexogenéricas na totalidade. Essas lutas tornam-se periféricas, tratadas mais como apelos culturais do que como conquista de direitos e efetiva inclusão social, uma vez que o instrumento de acesso e validação da presença dos sujeitos nesse ambiente é o ingresso por meio do dinheiro — o *pink money*. Trata-se, portanto, de uma lógica ainda restrita às dinâmicas de consumo, distante da efetivação de garantias de cidadania.

Outro problema diz respeito à maneira como o mercado identifica e consolida as identidades sexuais, frequentemente reproduzindo estereótipos já consolidados na cultura, principalmente na forma sexualizada como essas pessoas são vistas na sociedade. Existe uma forte tendência à 'pornificação' desses corpos, ou à vinculação dessa comunidade a questões meramente sexuais, ou de entretenimento.

O grupo de homens homossexuais já se destaca nos ambientes específicos de consumo, como nos casos dos redutos ou guetos gays nas grandes cidades, por meio de suas tribos, geralmente designadas por suas preferências estéticas e sexuais: os ursos, os que vestem couro, os novinhos, os *daddies* etc. Como consequência, aqueles que não se identificam com esses padrões — seja por vontade própria ou por outros impedimentos, como as questões estéticas ou a falta de condições financeiras para custear o acesso ao ambiente

[62] Pau López Clavel, "Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana", em *Asparkía,* vol. 26 (2015), p. 144.

[63] Bord, *op. cit.*, p. 163.

de consumo das dissidências sexogenéricas —, acabam excluídos desse espaço.

Além desses problemas, essa identificação das pessoas com base em padrões e estereótipos de consumo acaba aprofundando a assimilação de padrões de comportamento típicos do contexto de uma sociedade baseada no modelo de família burguesa e heterossexual. Esse 'assimilacionismo' tem como base o padrão monogâmico e hegemônico de exercício da sexualidade, excluindo outras possibilidades de configuração das relações sexuais e afetivas.

Esse modo de assimilação do padrão heterossexual de comportamento se destaca sobretudo entre homossexuais. O conceito de 'homonormatividade' é usado como designação dessa assimilação do modelo heteronormativo, sendo a base da estrutura da sociedade capitalista. Nesse contexto, podemos destacar três grandes frentes de 'culturalização heterossexual' da comunidade de dissidências sexogenéricas: por meio do 'casamento igualitário'; por meio da assimilação midiática da sua cultura; e por meio da inclusão dessas pessoas no projeto imperialista ocidental.[64]

O movimento das dissidências sexogenéricas, em sua história, desenvolveu muitas críticas ao instituto do casamento, principalmente por ser moldado aos padrões de monogamia e exclusividade sexual da sociedade ocidental burguesa e por não contemplar outras configurações de conjugalidades ou de relações afetivas. Apesar disso, nos últimos anos, o debate sobre a igualdade de tratamento em relação ao matrimônio civil levou aos tribunais e aos legislativos de muitas partes do mundo a interpretação de que, na tradição liberal dos direitos humanos, o matrimônio deveria ser lido como um direito que todos os parceiros conjugais — especialmente os das dissidências sexogenéricas — deveriam ter acesso.

Entretanto, o foco exclusivo na questão do direito ao 'matrimônio igualitário', sem as devidas críticas às exclusões que ele promove — principalmente por se basear no modelo heterossexual e se limitar a poucas configurações afetivas —, faz com que apenas aquelas dissidências sexogenéricas que se ajustem ao padrão tradicional sejam contempladas por tal direito. Em síntese, a pergunta incômoda é: que tipos de dissidências sexogenéricas se-

[64] Sobre o conceito de homonormatividade, cf.: Lisa Duggan, "The new homonormativity: the sexual politics of neoliberalism", em *Materializing democracy,* Durham, Duke University Press, 2002, pp. 175–194.

rão incluídas nesse direito ao 'matrimônio igualitário', mas com características ainda heterossexuais? Duggan sintetiza a questão ao dizer que "uma política que não contesta as premissas e as instituições heteronormativas dominantes — como o casamento e seu apelo à monogamia e à reprodução —, mas as apoia e as sustenta, fomenta e solidifica um círculo gay desmobilizado e uma privatizada e despolitizada cultura gay ancorada na domesticidade e no consumo".[65]

Nesse sentido, a partir de uma perspectiva *queer* situada nas margens, García López defende enfaticamente que a única decisão verdadeiramente transformadora não seria a ampliação do casamento, mas sim a sua extinção, juntamente com aquelas estruturas administrativas que perpetuam a vulnerabilidade por meio de categorias baseadas no binarismo, na raça, na classe ou na capacidade. Mais do que uma conquista, o casamento permanece um mecanismo central da heteronormatividade, uma engrenagem da ordem jurídica que disciplina os corpos e regula os afetos sob um modelo hegemônico de reconhecimento. Segundo essa provocação política radical do autor, o modelo do casamento não apenas perpetua a lógica de exclusão do direito, mas também converte a violência histórica em um processo de normalização que oculta e silencia as marcas da opressão.[66]

Já em relação à assimilação midiática da cultura das dissidências sexogenéricas, ela se baseia em uma forma específica de recepção desta comunidade: por meio da ideia de que todos temos o direito de ser felizes e que todos somos seres que amam. O amor e a afetividade se tornam a chave de acesso e aceitação. Esse modelo identitário — despolitizado, baseado no capitalismo de consumo, e que não representa todas as dissidências — difunde a ideia de amor como o elemento que a todos toca e que gera respeitabilidade e tolerância para com a 'diversidade sexual'. Essa assimilação midiática é impulsionada principalmente pela caracterização de personagens dissidentes sexogenéricos nos meios de comunicação.

Mas, como aponta Pau López Clavel, esta assimilação por meio do amor e do afeto leva a uma integração que se faz, em sua maior parte, nos parâmetros da cultura heterossexual. Isso cria, por exemplo, um homossexual respeitado somente pela sua sexualidade 'controlada', ou seja, por aquele exer-

[65] *Ibid.*, p. 179.

[66] Daniel J. García López, "¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho", *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 32 (2016), p. 346.

cício da sexualidade que é muito semelhante aos padrões dominantes, excluindo outras possíveis formas de arranjos afetivos.[67] Assim, a "imagem de normalidade perante o sistema enaltece especialmente os valores ocidentais de individualismo e respeitabilidade (sobretudo aquela respeitabilidade vinculada à sexualidade), a qual podemos relacionar com o fomento de uma forma de vida baseada no consumo e respeitosa com a (falsa) moral sexual ocidental".[68]

Esse modelo identitário, uma vez incorporado ao modo capitalista de reconhecer seus consumidores, baseia-se em protótipos culturais e em padrões de normalização da vida com características conservadoras. Também fomenta a ideologia multiculturalista do novo liberalismo dos anos sessenta, principalmente quando percebemos que esse tipo de adequação do sujeito ao identitarismo é a forma mais 'eficiente' de acesso à cidadania de consumo. Para López Clavel, "são imagens acríticas, despolitizadas, exemplo da forma de vida e pensamento que se pressupõe para toda a sociedade e, portanto, também para os gays e as lésbicas que desejam integrar-se nela".[69]

Em síntese, os meios de comunicação têm trabalhado com a estandardização de um protótipo genérico para o mundo das dissidências sexogenéricas, baseado no padrão do homem gay, branco, hipersexualizado, ocidental, promovido por imagens de consumo sobre o seu físico, sua moda, a decoração de sua casa, seu estilo de vida e as formas 'normais' de exercício da sua sexualidade. Mais recentemente, esse estilo foi atualizado e agora conta com personagens famosos com um modo de vida muito mais próximo ao modelo heteronormativo: êxito profissional, com família constituída segundo as estruturas tradicionais, com casamento, filhos e patrimônio em comum.[70]

---

[67] López Clavel, *op. cit.,* p. 145.

[68] *Ibid.*, p. 146.

[69] *Ibid.*, p. 147.

[70] Ainda que, na realidade, muitas mulheres tenham sido excluídas da titularidade de bens durante a maior parte do período de modernização em muitos países do Ocidente, o modelo atual de casamento presente no direito parte do entendimento de que ambos os cônjuges possuem, em princípio, as mesmas condições de propriedade sobre os bens da entidade conjugal. Assim, o modelo buscado no casamento igualitário ou no casamento entre pessoas do mesmo gênero é aquele que permita a repartição de bens entre os cônjuges conforme suas vontades e em condições iguais de titularidade; e, consequentemente, teríamos para os casais do mesmo gênero uma situação de maior segurança jurídica em matéria patrimonial. Retorno a essa questão mais para o final do livro, trazendo outras reflexões.

Essa 'mídia LGBTI+' dissemina a agenda de um idealizado 'bom LGBTI+', um sujeito aceitável perante a sociedade. Mas ela continua reproduzindo a homonormatividade, principalmente por deixar à margem 'o outro do Outro', como diria Sara Ahmed.[71] Neste caso, refiro-me àqueles que são os marginalizados nos grupos dos outrora marginalizados, os esquecidos que serão relembrados e problematizados pela crítica *queer*.

O capitalismo rosa contribui para que as dissidências sexogenéricas sejam incluídas em um grande projeto neocolonial e neoimperialista ocidental. Historicamente, a identificação nacional dessas pessoas dissidentes configura uma narrativa que vai da total exclusão à incorporação filtrada pelos padrões dominantes: desde socialmente excluídos, penalizados e identificados como 'sujeitos patológicos',[72] até uma fase mais atual, em um processo de 'integração patriótica' de dissidências sexogenéricas — situação conceituada por Jasbir Puar como 'homonacionalismo'.[73] No contexto do neoliberalismo, busca-se inserir, em uma dinâmica de globalização, os valores civilizatórios ocidentais correspondentes ao ponto de vista capitalista, com políticas e discursos caracterizados por forte individualismo, patriotismo e neoimperialismo.

Por isso, Puar usa o conceito de homonacionalismo como uma espécie de medidor da aceitação e da tolerância de sujeitos gays e lésbicas em relação às exigências da soberania da nação, caracterizada pela heteronormatividade a ser assimilada por homossexuais tolerados pelo sistema e pela exclusão das demais dissidências sexogenéricas inadequadas aos desígnios nacionais.

Nesse sentido, Peter Drucker entende que o mais interessante nesse contexto de homonacionalismo é que a proteção que hoje o Ocidente dá a essa comunidade — antes renegada e marginalizada — é usada agora como instrumento de 'colonização sexual' sobre outras nações, principalmente as do Oriente. Com a defesa de uma superioridade moral, política e jurídica em relação aos direitos dessa população, projeta-se uma modernidade avançada frente a outras civilizações, resultando na demonização de sociedades que

[71] Sara Ahmed, "This other and other others", em *Economy and Society,* vol. 31, núm. 4 (2002), pp. 558–572.

[72] Jeffrey Weeks, *El malestar de la sexualidad: significados, mitos y sexualidades modernas,* Madrid, Talasa, 1993.

[73] Jasbir Puar, *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times,* Durham-Londres, Duke University Press, 2005; Jasbir Puar, "Mapping us homonormativities", em *Gender, Place and Culture,* vol. 1, núm. 13 (2006), pp. 7-88.

possuem déficits no reconhecimento e na efetivação desses direitos segundo a tradição liberal e ocidental.[74]

Assim, constata-se uma relação sofisticada entre capitalismo e sexualidade. Em um sentido geral, é possível encontrar, nessa relação, algumas questões importantes para o debate deste livro. Uma delas é que o capitalismo tem uma forma específica de chancelar o modo como exercemos nossas liberdades: por meio do dinheiro. Ao sermos transformados em consumidores, é garantido o acesso a determinadas proteções e a certos reconhecimentos por intermédio dos mecanismos do mercado.

Na ausência de políticas públicas estatais específicas para a modernização de nossa sexualidade — que permitiriam uma pluralidade de formas de exercício de nossas vidas —, o mercado capitalista se apresenta como uma alternativa prática e viável, desde que nos adaptemos aos seus modos de ser e de operar. É nesse sentido que Puar pensa as nossas ligações com às identidades sexuais: um processo que envolve uma intensificação da habituação. Assim, a identidade seria a intensificação de um hábito corporal, uma fixação das "vibrações e dos ritmos sensoriais afetivos quotidianos do corpo a um modelo disciplinar do sujeito", fazendo de nossa sexualidade apenas "uma forma de capacidade corporal em desenvolvimento pelo capital neoliberal".[75]

Por mais que as políticas de reconhecimento enfrentem o problema da exclusão social, continuam produzindo sujeitos marginalizados e subalternizados — e, por vezes, até agravam a condição das pessoas presentes nos piores estratos sociais. Estamos diante de um problema estrutural de um sistema que, por mais que se esforce em reduzir as desigualdades, deixará de fora aqueles que não conseguem ou não querem se adequar ao seu padrão de sujeição, por mais amplo que seja.[76]

---

[74] Peter Drucker, *Warped: gay normality and queer anti-capitalism,* Boston, Leiden, 2015.

[75] Jasbir Puar, "Homonacionalismo como mosaico: *viagens virais,* sexualidades afetivas", em *Revista Lusófona de Estudos Culturais,* vol. 3, núm. 1 (2015), p. 313.

[76] Dean Spade pensa algo semelhante: "As demandas por inclusão e reconhecimento jurídico costumam reforçar as lógicas dos sistemas prejudiciais, justificando-os, contribuindo para a ilusão de que são justos e igualitários e reforçando o ataque contra determinados 'parasitas' ou 'inimigos internos', dividindo o grupo entre pessoas 'meritórias' e 'não meritórias' e, a partir daí, atendem-se unicamente os interesses do setor favorecido". Cf.: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015, p. 136.

Esse ponto de exclusão será a base do debate acadêmico que se iniciou no final do século passado e que passou a ser chamado de 'teoria' ou de estudos *queer*. O termo *queer*, como visto, já era usado no quotidiano social, sendo levado aos debates acadêmicos como uma provocação, no sentido de chamar a atenção para aquilo — e para aqueles — que foram esquecidos, ou lembrados com pouca atenção, pelos estudos gays e lésbicos.[77]

Parte das 'minorias sexuais' não se adaptou a esse processo de reconhecimento das identidades sexuais minoritárias e de consolidação das pautas a serem incorporadas pelas instituições da sociedade, que imprimiam um sentido liberal e capitalista para as dinâmicas de vida em geral. Assim, muitos começaram a criticar as insuficiências dessas políticas identitárias, atacando principalmente o modo como os estudos gays e lésbicos, bem como as disputas pelas instituições, estavam se 'normalizando' e se adaptando aos padrões hegemônicos impostos pela tradição jurídica liberal e pelo sistema econômico capitalista.

Dessa forma, a 'teoria' *queer* se apresentou, inicialmente, como uma postura crítica em relação a essas insuficiências. Annamarie Jagose explica que os primeiros clamores de teóricos e ativistas *queer* apareceram como questionamentos ao modo como as dissidências sexogenéricas estavam se consolidando em torno de alguns padrões sobre a identidade gay e lésbica, que começavam a se firmar como hegemônicos dentro desse próprio grupo.[78]

Por isso, tais vozes se insurgiram contra a centralização das questões em torno de um determinado modo de ser gay e lésbica e contra a essencialização das identidades sexuais, propondo uma noção mais fluida destas identidades. Desse modo, *queer* já não representa apenas as pessoas rejeitadas no cotidiano, nas ruas, nas relações sociais em geral. Também tem representado

[77] García López argumenta que, com a aceitação social e jurídica da homossexualidade, permite-se uma delimitação mais estrita de quem habita as 'margens da sexualidade jurídica': especificamente, as pessoas enquadradas nas categorias de transexuais e intersexo. Estas seriam as duas 'monstruosidades', as duas 'abjeções', os dois 'rara avis' produzidos pela modernidade e, portanto, capazes de questioná-la. Cf.: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, pp. 39-40. Reconheço as razões — inclusive estatísticas — para essa delimitação; contudo, considero que uma crítica *queer* deve manter abertas as próprias margens da marginalização. Em termos teóricos, delimitar quem são os sujeitos abjetos é uma tarefa complexa, ainda que, no plano material, sua existência seja evidente. Prefiro manter as margens 'desmarginalizadas', evitando reproduzir um erro comum em abordagens que adotam a metodologia da diferença ou da interseccionalidade: identificar o diferente apenas para reafirmar sua marca de diferenciação, ou 'interseccionalizar' as diferenças somente para reforçar o signo da intersecção das misérias da exclusão.

[78] Annamarie Jagose, *Queer theory: an introduction,* Nova York, New York University Press, 1996.

a síntese desse grupo de pessoas rejeitadas na comunidade de dissidentes sexogenéricos, das pessoas não abarcadas em suas particularidades pelos movimentos e estudos gays e lésbicos dominantes.

Tamsin Spargo argumenta que a crítica *queer* nasce tanto do questionamento do mito de uma identidade homossexual ou lésbica unificada e unificadora quanto das diferenças nas prioridades pessoais e políticas, e do enfoque na política baseada na identidade.[79] É justamente por isso que *queer* não se confunde, ao menos nesse sentido, com as dissidências sexogenéricas, em geral, já que representa uma especificidade dentro desse grupo. Do mesmo modo, os estudos *queer* não são equivalentes aos estudos gays e lésbicos em seu conjunto. Em ambos os casos, trata-se de coisas diferentes e, em determinadas circunstâncias, mutuamente excludentes.

Diante desse contexto, posso afirmar que a 'identidade' *queer* não surge para ser reconhecida, tal qual o modo como as demais identidades sexuais estão sendo reconhecidas. Ela é, antes de tudo, uma 'contra-identidade', um alerta de não-reconhecimento, uma postura crítica frente à impossibilidade de as instituições serem efetivamente plurais a ponto de conseguirem recepcionar — e, acima de tudo, efetivamente respeitar — todo e qualquer tipo de identidade. Isto é, trata-se de uma demanda para que efetivamente se opere um processo de subjetivação baseado radicalmente em práticas de liberdade.

Nesse aspecto, assumir-se como *queer* é se colocar na posição de 'não ser', é não se identificar no modo como as políticas de reconhecimento estão se desenvolvendo. É uma revolta contra o alargamento do status quo, que vem se expandindo sem conseguir abarcar todos os marginalizados do sistema. É uma identidade 'desidentificada', uma ascensão a um lugar de fala para bradar contra os silenciamentos feitos até por aqueles que acabaram de receber o direito de falar em nome próprio. É um grito 'anti-assimilacionista', um alerta sobre a perda de potencial crítico das dissidências sexogenéricas, sobre sua rendição ao mesmo sistema que antes as excluía.

Há, a partir da crítica *queer*, uma dificuldade em se reconhecer *queer* como uma identidade, tal qual as demais formas de identidades que a sua crítica tem atacado. Samuel Chambers questiona a tendência que vem ocorrendo atualmente de se incluir a letra Q na sigla da diversidade sexual (lgbtQia+), como se todas estivessem representando processos semelhantes de

[79] Tamsin Spargo, *Foucault e a teoria queer,* Belo Horizonte, Autêntica, 2019, p. 28.

reconhecimento e proteção.[80] Em minha percepção, da forma como a questão se apresenta atualmente, *queer* tem funcionado mais como um termo 'guarda-chuva' — um conglomerado de diversidade sexual e de gênero, abrigando lésbicas, gays, transexuais, travestis, bissexuais, pessoas intersexo etc. — do que um termo questionador do modo como essa política identitária e sexual tem se consolidado.

Talvez isso seja até um modo de a ordem liberal e capitalista acobertar a dissidência posta pela crítica *queer*, 'recepcionando-a' como mais uma identidade ou como uma grande categoria que abarcaria todo o universo das dissidências sexogenéricas.[81] A confusão conceitual, que não é somente desatenção, mas parte de uma lógica estratégica de captura, está posta sobre a mesa, e isso tende a diminuir a potência crítica da proposta *queer*.

Assim como Chambers, entendo que *queer* não é uma chave inclusiva, uma perspectiva integracionista, nem a aglutinação de tudo o que é entendido como diversidade sexual; tampouco é mais uma categoria identitária na sigla da diversidade, representando aqueles que foram esquecidos e que agora estão sendo integrados. *Queer* é uma crítica à própria inclusão nominativa e identitária, justamente por ser operada por um processo de sujeição inadequado aos mais profundos anseios de autonomia. Em suma, não nega o direito à inclusão, mas denuncia os limites estruturais da lógica inclusiva.

É uma provocação a essa política sexual que sempre deixará espaço para 'aquilo que não se sabe — ainda — o nome'. É uma postura frente a uma ordem estabelecida. Se essa estrutura política ininterruptamente deixa alguém de fora, mesmo que tenha alguma preocupação com os excluídos, então ela é estruturalmente um sistema excludente e produtor de diferenças. E é exatamente aí que a crítica *queer* finca seu ponto de ruptura.

García López nos coloca diante de uma contradição aparente — uma aporia — central para a crítica *queer*: ao mesmo tempo em que ela questiona todas as identidades fixas e construídas, mantém, contudo, a categoria de

[80] Samuel Chambers, "A queer politics of the democratic miscount", em *Borderlands,* vol. 8, núm. 2 (2009), p. 2.

[81] Por outro lado, é possível entender esse processo de multiplicação e proliferação da diferença como uma estratégia criativa de esgotamento dos binarismos pela constante diferenciação e sua nomeação, isto é, um processo afirmativo que tem como "proposta ler e incentivar a multiplicidade e diferenciação interminável na esperança de esmagar" os binarismos de gênero. Cf.: Puar, *Homonacionalismo como mosaico,* p. 314. Entretanto, tendo a acreditar que essa suposta estratégia é mais uma percepção de Puar sobre as consequências desse processo sobre o sistema identitário, do que uma ação pensada, elaborada e executada conscientemente com o fim de provocar tais consequências.

sujeito. Mas esse sujeito não é compreendido tradicionalmente — não é unitário, homogêneo nem estável. Ao contrário, trata-se de um sujeito estratégico, múltiplo, contraditório e em constante transformação. Essa subjetividade *queer* não é algo fixo, mas sim um processo contínuo de desestabilização e deslocamento: uma identidade 'descolocada' e 'descolocante', 'deslocada', 'aberta', em constante construção, múltipla, contraditória, sem essência. Ela não se fixa em um lugar definido, mas permanece em movimento, resistindo à captura pelas categorias normativas.

Além disso, o autor enfatiza que essa subjetividade marginal se distancia das "redes clientelistas e das posturas assimilacionistas". Isso sugere uma recusa às estratégias que buscam integrar as identidades *queer* no sistema jurídico e político dominante, preferindo, em seu lugar, uma posição crítica e de resistência. Assim, embora a crítica *queer* rejeite as identidades fixas, ainda persiste um sujeito *queer* — mas não nos termos convencionais: trata-se de uma identidade fluida e estratégica, utilizada como ferramenta de luta. Ou seja, a recusa à assimilação não é absoluta, mas estratégica, já que esse sujeito *queer* não busca reconhecimento ou inclusão nos moldes tradicionais, mas, antes, desestabilizar e desafiar as normas.[82]

Nesse contexto, compreendo que, quando nos propomos a pensar sobre a '*queeridade*' — isto é, a qualidade de ser *queer* —, estamos em um registro que não se liga diretamente às teorias identitárias desenvolvidas até agora. Não se trata de outra discussão sobre o modo como as identidades são constituídas, mas sim sobre a maneira como esse sistema de produção de identidades acaba por produzir seus próprios excluídos, anulando seus modos de existir e de viver.

Por isso, estamos diante de uma 'teoria' que, em si, não se propõe a ser uma teoria em seu sentido filosófico e epistemológico: um saber esquematizado, metódico e sistematizado, que oferece um conjunto de regras para operar um determinado campo de conhecimento. Como argumenta Spargo, "se a teoria *queer* é uma escola de pensamento, ela tem uma visão profundamente heterodoxa da disciplina".[83]

Uma 'teoria' *queer* é muito mais uma crítica e uma denúncia — uma teoria precária, com finalidade momentânea e determinada, sem a pretensão

[82] Daniel J. García López, "¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho", em *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 32 (2016), pp. 327.

[83] Spargo, *op. cit.*, p. 13.

de se fazer permanente e ordenada.[84] É uma arma de desnudamento das insuficiências de qualquer teoria que tenta escrever as linhas tortas e mutáveis por meio das quais narramos nossa instável existência. Como afirma Morais, a crítica *queer* é uma resposta às demandas por uma análise alternativa, uma tentativa de pensar e analisar as diferenças e realidades sociais esquecidas ou propositadamente apagadas; é uma postura político-cultural particular, sempre em diálogo, mas também em tensão com as abordagens precedentes dos estudos feministas, gays e lésbicos.[85]

Nesse sentido, ao trazer a crítica *queer* para o âmbito do direito, caminho com García López, compreendendo que sua funcionalidade se alinha mais à estratégia do 'kamikaze' ou à do 'cavalo de Troia': táticas de incursão que não buscam pertencimento, mas sim desordem. São gestos de ruptura que, ao adentrar em uma determinada ordem, carregam em si a semente de sua implosão. Aproprio-me dessas imagens bélicas porque ilustram com precisão os dois grandes modos de operação da crítica *queer* no direito.

Como estratégia kamikaze, a crítica *queer* não deseja reformar, mas explodir por dentro. Assim como aqueles que se lançavam em queda rumo ao impacto final, ela não se contenta em disputar espaços nem em remendar as fissuras de um edifício cujos alicerces foram erguidos para excluir. Sua intenção não é ser assimilada, mas afirmar a impossibilidade de sua captura. Nesse sentido, não há que se falar em um 'direito *queer*', pois, uma vez sedimentado, ele perderia a inquietação que lhe dá sentido. A crítica *queer* não se presta à estabilização; ao contrário, sua força reside na perturbação contínua, na recusa à sujeição, na trilha de cinzas que marca os limites daquilo que se pretende universal.

A estratégia do cavalo de Troia, por sua vez, opera distintamente. Menos frontal, mas igualmente insidiosa, infiltra-se em silêncio, disfarçada de diálogo, enquanto mina a estrutura a partir de seu próprio núcleo. A crítica *queer*

[84] Por esse motivo, prefiro usar a expressão 'crítica *queer*' ou 'estudos *queer*', do que 'teoria *queer*'. Além disso, sustento que é mais adequado trabalhar com a ideia de crítica *queer*, pois minha preocupação maior é com o sentido da crítica em si e não do que venha a ser o conceito de *queer*, deslocando o problema de discutir o sentido de *queer* para a questão mais importante: a crítica decorrente de um sentido de *queeridade*. Entretanto, é possível pensar uma teoria enquanto instrumento crítico, já que toda crítica carrega em si uma preocupação sistêmica, ao precisar ser coerente com seus próprios postulados. Neste sentido, poderíamos defender uma 'teoria do incômodo', algo que problematize as propostas teóricas no sentido de uma teorização não acomodada ou não conformada com os seus próprios pressupostos, uma constante abertura para suas ressignificações e para constantes atualizações e adequações.

[85] Fernando Morais, *Analítica quare: como ler o humano* (1ª ed.), Salvador, Devires, 2021, p. 9.

vale-se do próprio idioma do direito — direitos humanos, igualdade, autonomia — somente para torcê-lo contra si mesmo, expondo as fissuras que sustentam sua lógica excludente. Se o sujeito moderno se pretende neutro, universal, a crítica *queer* o desmascara como artifício, revelando as ausências que ele oculta. Ela irrompe nos salões da norma não para fazer parte deles, mas para virar a mesa.

Seja pela explosão kamikaze, que não deixa nada de pé, seja pela dissimulação troiana, que ruge a partir do interior antes do colapso, a crítica *queer* não se deixa capturar. Seu compromisso não está na construção de um novo estatuto jurídico, mas na perturbação radical da ordem. Assim, atravessa o direito sem jamais ser cooptada, como um fogo que arde sem jamais se consumir.[86]

Apesar das incertezas sobre suas origens, o fenômeno acadêmico que será convencionado como 'teoria' *queer* — ou estudos/críticas *queer* — tem início em determinadas circunstâncias acadêmicas. Alguns consideram que a escritora Gloria Anzaldúa tenha sido a primeira a utilizar o termo *queer* em seu livro *Borderlands / La frontera*, publicado pela primeira vez em 1987.[87]

Mas o marco comum entre muitos autores tem sido o *workshop* organizado por Teresa de Lauretis, em 1990. Esse evento é destacado como a primeira ocasião em que se utilizou o termo *queer* para aglutinar os debates de um grupo de estudiosos que começaram a se insurgir contra os estudos gays e lésbicos desenvolvidos até então e que tentaram pensar uma nova proposta analítica que abarcasse as dissidências sexogenéricas mais profundas: as que eram excluídas desses estudos.

Ainda no mesmo ano, a publicação do livro *Problemas de Gênero*, de Judith Butler,[88] trouxe um novo arsenal teórico para sedimentar os caminhos da 'teoria' *queer*, articulando os tradicionais estudos gays e lésbicos com os estudos feministas e com autores como Derrida, Foucault, Althusser e Lacan. Butler propôs uma análise com base na compreensão de que gênero é uma 'performance' e não uma essência identitária, algo que atendia ao desejo de problematizar o modo como as identidades sexuais estavam sendo constituídas a partir das políticas identitárias e de reconhecimento.

---

[86] Daniel J. García López, *Rara Avis: Uma teoria queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, pp. 49-50.

[87] Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La frontera: the new mestiza* (4ª ed.), Aunt Lute Books, 2012.

[88] Judith Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity,* Nova York, Routledge, 1990.

No ano seguinte, 1991, De Lauretis reafirma a pretensão de sistematizar uma nova analítica de gênero e sexualidade ao organizar o dossiê "Queer Theory: lesbian and gay identities"[89], para a revista acadêmica *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*.[90] Esse dossiê reuniu pessoas de diversas áreas, convidadas a problematizar as identidades sexuais a partir de uma proposta pós-estruturalista e pós-moderna, marcos analíticos que criticam o estruturalismo e a modernidade — as bases sobre as quais se constituem as teorias identitárias mais destacadas. De modo geral, o dossiê constatou a crise do sujeito moderno, propondo uma compreensão de identidade enquanto algo fragmentado e descentrado, indo ao encontro das identidades esquecidas pelas políticas de reconhecimento das dissidências sexogenéricas.[91]

O dossiê desencadeou a formação de uma frente de acadêmicos centrada na crítica ao assimilacionismo das políticas de conquistas de direitos. Ela se posicionou frente aos estudos feministas,[92] gays e lésbicos, realizando um amplo debate sobre as suas insuficiências e sobre o modo como esses estudos se impunham sobre propostas alternativas às políticas de reconhecimento. Também apontou a centralização desses estudos na perspectiva de gays e lésbicas brancas, de padrão econômico mais elevado, sem a devida atenção a outros marcadores sociais de diferença, — como raça e renda —, e a outros campos correlatos — como os estudos decoloniais e indígenas.

Por esse último aspecto, a crítica *queer* tende a adotar uma metodologia interseccional de análise, ao tentar compreender a interligação que existe

---

[89] Teresa de Lauretis, "Queer theory: lesbian and gay sexualities. An introduction", em *A Journal of Feminist Cultural Studies,* vol. 3, núm. 2 (1991), pp. III–XVIII.

[90] Para acesso à revista em sua modalidade on-line, cf.: <https://read.dukeupress.edu/differences>.

[91] Por isso, julgo importantíssimo apresentar no segundo capítulo um debate sobre a constituição do sujeito de direito moderno, para uma compreensão mais avançada sobre o modo como o direito opera o seu processo de sujeição. Em minhas pesquisas, constatei que os estudos de gênero e de sexualidade pouco debatem essas questões mais técnicas e teóricas do direito com relação ao sujeito de direito.

[92] Para Borrillo, uma "teoria crítica da sexualidade não pode se inscrever de modo pacífico nas teorias feministas; se trata, em todo caso, de um pensamento conflitivo de caráter pós-feminista. De fato, se os estudos feministas propõem uma visão sexuada do direito e das instituições analisando seus pressupostos e suas consequências a partir da realidade própria das mulheres, uma teoria pós-feminista do direito tenta ultrapassar esta concepção dualista questionando a pertinência jurídica da categoria gênero". Cf.: Daniel Borrillo, "Direitos emergentes: uma crítica do gênero e dos direitos sexuais desde a perspectiva latina", em *Diálogos sobre direitos humanos fundamentais.* Vol. 1*,* Rio de Janeiro, Lúmen Juris, 2016, p. 127.

entre os sistemas de opressão e de dominação de uma sociedade.[93] Ou, como diriam Anzaldúa e Moraga, a perspectiva *queer* se engaja contra o "demônio de muitas cabeças da opressão".[94] Essa metodologia interseccional se mostra adequada, pois as identidades que dão base para a crítica *queer* são geralmente as que mais sofrem processos cruzados de opressão: pessoas não brancas, racializadas, imigrantes, pessoas com baixa renda e em péssimas condições de trabalho etc. Geralmente, elas carregam em si muitos fatores de opressão e de exclusão. Um olhar interseccional proporciona uma percepção mais apurada sobre os fatores que produzem desigualdade e marginalização.[95]

Nesse caso, a sexualidade não seria o único vetor de opressão e de marginalização, como costuma ocorrer nos estudos gays e lésbicos, centrados na tensão entre a homossexualidade e a heterossexualidade e suas questões decorrentes. Mesmo se focarmos somente na sexualidade como ponto analítico, pessoas transexuais, travestis, intersexo, dentre outras, não se encaixariam adequadamente nessa análise situada na dicotomia entre homossexualidade e heterossexualidade.

Como havia dito, não pretendo debater especificamente as críticas *queer* neste trabalho. Mas essa relação profunda entre elas e a metodologia da interseccionalidade me leva a crer, provisoriamente, que o fenômeno chamado *queer* é uma metodologia de análise, um modo específico de investigação de

[93] Essa disposição para uma perspectiva interseccional foi resultado das influências de autoras negras feministas, principalmente de Kimberle Crenshaw, Barbara Ransby, Angela Davis, Cheryl Clarke e Audre Lorde.

[94] Gloria Anzaldúa e Cherríe Moraga (orgs.), *This bridge called my back. Writings by radical women of color,* Boston, Kitchen Table, 1981, p. 195.

[95] Não me aprofundo nas críticas ao conceito de interseccionalidade nem nos debates sobre sua distorção conceitual. Destaco apenas as aproximações existentes no nível de uma metodologia de análise dos marcadores sociais de diferença. Ochy Curiel critica a interseccionalidade por considerá-la uma proposta liberal que fragmenta as identidades ao tratá-las como construções autônomas que, em determinado momento, se interseccionam. Em sua visão, essa abordagem não questiona a produção dessas categorias pela matriz colonial de opressão. Para Curiel, a interseccionalidade, concebida inicialmente por Kimberlé Crenshaw para o campo jurídico, limita-se a buscar reconhecimento nas instituições do Estado liberal, sem propor sua transformação estrutural. Assim, essa perspectiva não interroga a produção das diferenças — quem produz 'a negra', 'a mulher' ou 'a pobre' —, mas as trata como categorias pré-existentes. Como alternativa, Curiel propõe uma abordagem decolonial que compreenda essas opressões como construídas simultaneamente pelo sistema-mundo colonial, e não como identidades separadas que se encontram em pontos de interseção. Cf.: Ochy Curiel, "Entrevista com Ochy Curiel: Um diálogo decolonial na cidade colonial de Cachoeira–BA", Entrevistadoras: Analba Brazão Teixeira, Ariana Mara da Silva e Ângela Figueiredo, em *Cadernos de Gênero e Diversidade*, vol. 3, n. 4 (2017), p. 116–117.

determinados fenômenos sociais. Por isso, é possível defender a ideia de que a crítica *queer* é uma postura crítica, um método específico de realizar uma análise que se compromete radicalmente com as questões de exclusão, opressão e de dominação em uma sociedade.

Ao desenvolver sua crítica às categorias universalizadoras presentes na tensão entre homossexualidade e heterossexualidade, a crítica *queer* vai além das políticas identitárias e de reconhecimento para dissidências sexogenéricas, que acabaram se tornando as propostas centrais dos estudos gays e lésbicos.[96] Para além do direito, essas políticas têm apostado em imagens positivas sobre essas dissidências, buscando representações que sejam aceitáveis para a cultura liberal e para as exigências de ampliação de mercado do capitalismo. Há vários exemplos desse investimento em representatividade dessas pessoas em diversos âmbitos, como na política, nos meios midiáticos, nas empresas e nos novos arranjos familiares.

Essas demandas por representação acabam privilegiando aquelas pessoas que estão mais próximas às representações sociais hegemônicas, como as famílias homossexuais bem-sucedidas e feitas à imagem e semelhança das heterossexuais, geralmente guiadas por padrões de monogamia e de estabilidade financeira e patrimonial. Assim, filmes e séries televisivas passaram a narrar amores homossexuais monogâmicos, similares ao modelo afetivo tradicional, em um padrão romântico de amor-perfeito. Isso traz problemas significativos para os que ficam à margem, já que, por diversos fatores de exclusão, não conseguirão se adequar a essa proposta representativa de caráter assimilacionista, unívoca e pouco aberta a outras configurações representativas.

Em vez de uma identidade formatada aos moldes fornecidos pelas formas de vida dominantes — com tendências normalizantes e assimilacionistas —, a crítica *queer* propõe, em uma perspectiva que poderia ser intitulada como pós-estruturalista e pós-moderna, compreender a identidade como algo precário. Ela seria uma fluidez que não se compromete com sentidos es-

[96] Não afirmo que essa centralização das propostas está relacionada com uma intencionalidade forte desses estudos. Mas que, provavelmente, pelo modo como o direito moderno se compromete com os dois grandes paradigmas políticos — liberal e republicano —, restam poucas alternativas de políticas emancipatórias: ou uma política identitária forjada segundo a perspectiva multiculturalista dos direitos das minorias, ou uma política do reconhecimento segundo as compreensões republicanas e comunitaristas sobre o direito.

sencialistas, uma contingência histórica e momentânea, uma performatividade que se realiza em múltiplos sentidos impossíveis de serem entendidos em uma estrutura unívoca.

Por isso, uma das grandes questões dessa crítica, quando ela se volta para o direito, é o modo como ele constitui o seu 'sujeito de direito'. O que está em jogo, em seu sentido mais profundo, é a constituição de processos de subjetivação que efetivamente sejam guiados por práticas de liberdade e não por mecanismos heterônomos de reconhecimento dos indivíduos.

Nesse aspecto, é incoerente a defesa de uma identidade *queer* tal qual as demais identidades sexuais têm se apresentado, exceto caso ela seja entendida como uma identidade exclusivamente contingente e precária, uma afirmação de identidade que se diferencie completamente dos modos como a identidade moderna se consolidou, marcada por dinâmicas existenciais estáticas e estáveis. Por isso, a inclusão da letra Q na sigla LGBTQIA+ tem gerado intensos debates, já que se assumir como uma pessoa *queer* e reivindicar reconhecimento nas políticas identitárias entra em conflito com os próprios fundamentos da crítica *queer*.[97]

Eve Sedgwick afirma que a performatividade é um conceito inerentemente *queer*, uma perspectiva própria do modo como a crítica *queer* irá se posicionar em relação ao modo essencialista pelo qual os estudos de gênero e de sexualidade afirmarão sua noção de identidade.[98] Esse conceito de performatividade foi popularizado por Judith Butler quando questionou, em seu livro *Problemas de Gênero*, o modo essencialista como os estudos feministas caracterizam o conceito de gênero.[99]

Nesta obra, Butler reelabora a noção de performatividade de Derrida e a mescla com a compreensão de Foucault sobre os efeitos regulatórios dos dispositivos de poder que operam a governamentalidade dos sujeitos e formatam a noção de identidade moderna. Esses efeitos também influenciam o modo como compreendemos o nosso gênero e sexualidade. Por isso, Butler

[97] Independentemente dessas questões, a minha proposta aqui não é a de negar a possibilidade de alguém se assumir como *queer* e buscar o reconhecimento da sua identidade tal qual as demais identidades têm feito. Também não anulo a possibilidade de se constituir uma identidade *queer* como instrumento de aglutinação das lutas por ressignificação das políticas sexuais, em busca da criação de um processo de sujeição radical e verdadeiramente autônomo. No decorrer do trabalho, debaterei essa questão e destacarei que o ponto não é o de uma pessoa querer se assumir e se identificar como *queer*, mas os modos como isso tem sido operado pelas políticas identitárias e pelo sistema jurídico.

[98] Eve Sedgwick, *Tendencies,* Duke University Press, 1993.

[99] Butler, *op. cit.*

entende que gênero não pode ser compreendido como uma essência do indivíduo, algo estático e estável, um substantivo.

Gênero é uma categoria flutuante, uma compreensão de si decorrente de nossos devires e de nossas ações articuladas em determinados contextos contingentes. O que definimos como gênero seria a nossa percepção externa sobre ações incessantes e repetitivas de algum tipo, que são inteligíveis apenas a partir da sua realização e atuação em um determinado momento.[100]

Quando Donna Haraway escreve o seu *Manifesto Ciborgue*, critica tanto os feminismos socialistas e marxistas quanto os feminismos mais radicais, por conceberem a noção de mulher em uma perspectiva universalista, como se todas elas fossem parte de um grupo unívoco e coeso, operando em uma 'política da identidade' feminina apática às diferenças profundas entre os diversos sentidos de mulher.[101]

Ao usar a figura do ciborgue como uma metáfora provocativa do humano — um ser híbrido que é a mistura de organismo e máquina, de realidade e ficção —, Haraway convoca as teóricas feministas a pensarem em uma identidade maleável, possível de ser reconstruída e reinterpretada constantemente, colocando à prova as supostas 'naturalidades' imanentes à corporalidade humana.

O ciborgue é uma rejeição a qualquer forma de essencialismo, uma criatura em um mundo utópico pós-gênero, um modo de crítica às teorias feministas que focam em uma política identitária baseada em uma concepção estável de gênero. Essa crítica se torna fundamental para uma nova onda do pensamento feminista, que se afasta de uma concepção essencializadora e universalizadora de identidade feminina. Ao mesmo tempo, contribui para a noção pós-identitária da crítica *queer*, por problematizar significativamente as insuficiências dos estudos de gênero e de sexualidade em relação às 'identidades esquecidas'.

Ao situar-se como pós-identitária, a crítica *queer* propõe uma alternativa propositadamente contraditória em relação à identidade do sujeito, já que trabalha com a tensão entre uma necessária instabilidade identitária —

[100] *Ibid.*, p. 112.

[101] Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Valencia, Ediciones Cátedra, 1995.

como contraposição aos processos de sujeição heterônomos — e uma inevitável objetividade, mesmo que precária e provisória, para a identificação dos sujeitos nos processos comunicacionais.

No núcleo dessa tensão está um processo dialético irresolúvel entre o ser e o não ser, um prisma que altera os sentidos do seu conteúdo a partir do lado em que se observa a nossa identidade: não se é alguém quando não se quer ser integrado, tolerado ou reconhecido; não se é alguém quando se busca provocar o desconforto, a ambiguidade; mas se é alguém ao se fazer necessário o reconhecimento, quando é preciso forjar laços, lutar lutas, executar ações.

A proposta pós-identitária é uma crítica à estrutura do normalizado, ao mesmo tempo que representa o desfrute do estado de anormalidade. É a crítica às identidades hegemônicas e o seu poder normalizador; ao mesmo tempo em que é a crítica às próprias identidades sexuais minorizadas que se impõe sobre outras ainda mais vulnerabilizadas.

Além das questões que envolvem a identidade, a crítica *queer* volta seu olhar para muitos outros aspectos importantes, especialmente aqueles relacionados com as formas de vida que se constituem a partir dos nossos sentidos de ser. Um dos seus pontos de destaque é a categorização dos estudos gays e lésbicos como integracionistas e assimilacionistas, já que afirmam seus modos de compreender como deve ser a vida de uma pessoa homossexual baseada no modelo de vida heterossexual.[102]

Em outras palavras, como mencionei anteriormente, a maioria das propostas que oferecem essas análises sobre os possíveis modos de vida das dissidências sexogenéricas na sociedade tem se resolvido em projetos de incorporação de seus modos de vida aos já consolidados tipos de vida heterossexual.

Essa integração requer a assimilação dos padrões de comportamento hegemônicos, em uma postura muitas vezes acrítica, pagando o preço do esvaziamento do potencial crítico antes encontrado na maior parte das lutas das dissidências sexogenéricas. Por outro lado, esse processo de integração e

[102] Dean Spade denuncia esse processo de perda de potencial crítico no contexto dos Estados Unidos, chegando a apresentar uma tabela comparativa entre as "soluções oficiais de gays e lésbicas" e os "postulados políticos *queer* e trans críticos". Cf.: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015, pp. 76-82.

assimilação não é uma via de mão única, já que o processo de recepção também envolve a negociação e a incorporação de determinadas perspectivas comportamentais e existenciais por parte das pessoas heterossexuais.[103]

O grande problema desse processo está no fato de que ele deixa de fora todos os que não conseguem ou não querem se enquadrar nessa dinâmica. Como diz um manifesto *queer* de 1993, esse processo é um meio de 'mimetização heterossexual da sociedade', que minimiza ou apaga as gritantes diferenças entre os que conseguem se assimilar e entrar no jogo da normalização e os demais, os excluídos por vontade própria ou por incapacidade de adaptação.[104]

Olhando segundo a perspectiva do Direito, a crítica *queer* se volta a uma pauta política centrada na realização igualitária dos direitos civis de um sistema jurídico de tradição liberal. A noção liberal sobre os sujeitos foi inicialmente sustentada pela pretensão de universalização da categoria de pessoa humana, entendendo que todos devem ser tratados de modo igualitário, sem distinção de qualquer natureza e sem a atribuição de elementos diferenciadores aos seus destinatários.

A promessa de todos serem tratados de igual modo exigiu a caracterização de um sujeito de direitos abstrato e genérico — o sustentáculo dos direitos civis ocidentais —, principalmente por intermédio das categorias de direitos humanos e individuais. Entretanto, mesmo com sua proposta inovadora de promoção de um sentido de igualdade para todos os indivíduos, esse tratamento genérico ao sujeito acabava privilegiando homens brancos e com bom poder aquisitivo, deixando em segundo plano os demais grupos de pessoas.

---

[103] Um exemplo para ilustrar essa situação é o caso do 'casamento civil igualitário' no Brasil, que trouxe para a centralidade do debate a questão da afetividade como núcleo do casamento. No processo de negociação, o casamento, enquanto contrato para preservação dos interesses das partes, passa a ser reafirmado como um ato guiado pelos sentidos afetivos possíveis, trazendo para dentro do Direito aspectos que antes não eram centrais para sua caracterização. Outro exemplo envolve o nome civil das pessoas travestis e transexuais. Ele solidifica a compreensão de que o nome da pessoa está muito mais ligado ao seu direito de autodeterminação identitária, do que aos interesses externos em relação à caracterização dos sujeitos conforme os caracteres biológicos do masculino e feminino tradicionais, ligados à gramática binária que lê o mundo segundo a dicotomia macho e fêmea. Toda atualização envolve uma negociação em que ambos os lados acabam afetados, mesmo que em proporções desiguais.

[104] Esse manifesto foi publicado em um jornal pelos membros do *Chicago-based group Queers United Against Straight-Acting Homosexuals* (QUASH), no artigo "Assimilation is Killing Us: Fight for a Queer United Front", de 1993.

Em meados do século passado, as propostas de atualização do liberalismo estadunidense, que influenciaram o Ocidente na caracterização dos direitos das 'minorias', levaram à readequação desse sentido universalista. Buscaram identificar os novos sujeitos de direitos, aqueles que, a partir de suas singularidades, são preteridos em relação à eficácia seletiva da universalidade dos direitos. Essa formação do sujeito moderno e sua incorporação pelo direito serão tratadas logo adiante no segundo capítulo.

Essas críticas às insuficiências tanto do liberalismo quanto da sua noção de sujeito de direito não são exclusivas dos debates jurídicos. Especificamente no campo dos estudos de gênero e sexualidade, foram desenvolvidas muitas análises sobre o modo como os direitos foram moldados a partir da centralidade do homem branco heterossexual. A promessa de igualdade para todos, explicitada formalmente na categoria de um sujeito de direito universal, perpetuou a dominação masculina sobre as mulheres, a hegemonia heterossexual sobre as demais sexualidades e a preponderância da cisgeneridade sobre a transgeneridade.

Em outros campos, como nas discussões econômicas, raciais, étnicas etc., constatações semelhantes foram feitas. Todavia, dada a preponderância da compreensão liberal sobre a noção do sujeito e sua influência na cultura jurídica ocidental, a maioria das demandas por igualdade em seu sentido material acabou sendo absorvida por esse modelo. Ela foi impulsionada principalmente pela noção de novos sujeitos e direitos de minorias, na adaptação que o liberalismo promoveu no seu sistema de direitos, baseado nos direitos civis e individuais, o núcleo dos ordenamentos jurídicos ocidentais modernos.

Há uma interrelação entre o integracionismo e o assimilacionismo das pautas das 'minorias sexuais' e como a estrutura jurídica de tradição liberal absorve essas demandas, caracterizando-as a partir de suas identidades sexuais. Por isso, a política do reconhecimento tem sido um instrumento teórico-político válido para a ampla gama das identidades sexuais representada na sigla LGBTQIA+, inclusive com a inserção da 'identidade *queer*', que muitas vezes tem se apresentado como uma meta-categoria, um conceito que aglutina todas as identidades da sigla, como já indiquei.

Entretanto, ao se caracterizar as sexualidades não-hegemônicas como minorias e ao garantir a realização dos direitos sexuais por intermédio do reconhecimento dos sujeitos pela sua identidade sexualizada, essa dinâmica não rompe com a estrutura hegemônica.

Isso se dá porque não é problematizada a própria sexualidade heterossexual e masculina, estigmatizando as identidades minorizadas que, para a efetiva garantia de seus direitos, precisam ser reconhecidas por sua marca de vulnerabilidade social. Nesse aspecto, a crítica *queer*, alinhada a outras críticas mais radicais ao liberalismo — principalmente de uma esquerda com perspectivas mais revolucionárias do que reformistas —, volta-se contra uma pauta de defesa dos direitos da população de dissidências sexogenéricas preocupada principalmente com a readequação e a atualização do sistema de direitos civis e individuais.

Em vez de uma ação reformista que age no direito por meio do seu reconhecimento enquanto minoria sexual, busca-se uma pauta política e de demanda de direitos que não seja exclusivamente voltada à integração às estruturas dominantes. Estas últimas, por sua vez, perpetuam as opressões em um modo diferente, muito mais velado, já que acobertam as exclusões profundas ao incorporar as demandas selecionadas pelo seu grau de semelhança com o padrão hegemônico, indicando algum comprometimento com as demandas, mas sem alterar a própria estrutura excludente do sistema.

Diante de todo o avanço dos debates sobre as identidades sexuais, já não é mais possível compreender as 'minorias sexuais' como um bloco coeso e com interesses correspondentes, pois estamos tratando de identidades multifacetadas e plurais. Ao problematizarmos essa relação maioria/minoria a partir do conceito de hegemonia, perceberemos que o hegemônico estará sempre numa posição de controle e vantagem, e somente cede alguns espaços justamente para se preservar enquanto dominador.

Não estamos diante de uma troca igualitária nas relações de poder, mas de uma cessão e um reconhecimento instáveis, dependentes da vontade e das condições oferecidas pelo poder hegemônico, que assim age justamente para preservar seu poder. A troca entre as partes sempre produz alterações em ambos os lados, mas quem mais cede e se transforma é a parte minorizada, geralmente caindo nos problemas já destacados em relação ao integracionismo e assimilacionismo.

A questão que permanece é: como construir uma política efetivamente ampla e inclusiva, capaz de envolver e mobilizar a população que continua excluída desses processos? Seria a crítica *queer* realmente potente para oferecer caminhos alternativos aos problemas que ela mesma aponta? Algumas indicações da crítica *queer* — como as desenvolvidas por Joshua Gamson — propõem uma política sexual *queer* que acomode a constante mudança e a

instabilidade das identidades dos sujeitos. Nesse modelo, tais identidades seriam mobilizadas somente de forma estratégica, para ações coletivas necessárias ao agir político. Gamson defende uma política da *queerness* (queeridade) que não se baseie em identidades pessoais fixas, já que estas tendem a ser cooptadas por outras formas de opressão e facilmente absorvidas pelo sistema, acabando por reforçar a hegemonia do poder estabelecido.[105]

Ao propor uma identidade coletiva, o autor demonstra estar menos preocupado com a construção de elementos sólidos para a identificação dos sujeitos e mais atento às ações momentâneas e estratégicas no campo político. No entanto, essa saída se mostra mais viável no âmbito da ação política do que no jurídico, pois o direito, em sua configuração moderna, está estruturado para operar a partir do reconhecimento de sujeitos jurídicos definidos por identidades relativamente estáveis e sólidas.

Por esse motivo, ainda não encontramos compatibilidade entre as propostas *queer* de identidades coletivas precárias — mobilizadas para ações pontuais — e o modelo de sujeito de direito ancorado em uma teoria jurídica que não dispõe de mecanismos para lidar com essa precariedade e instabilidade identitária. De todo modo, é justamente por isso que, no próximo capítulo, pretendo explorar os modos pelos quais o direito moderno constituiu seu processo de sujeição e afirmou sua concepção de sujeito de direito. Considero esse um dos pontos centrais da provocação que a crítica *queer* pode promover em relação ao campo jurídico.

[105] Joshua Gamson, "Must identity movements self-destruct? A queer dilema", em *Social Problems,* vol. 42, núm. 3 (1995), pp. 390–407.

O processo de sujeição operado pelo direito moderno

Um dos grandes pontos levantados pela crítica *queer* é a análise do processo de constituição da noção de subjetividade moderna e sua vinculação com a tradição liberal, que forjou a ideia de sujeito como uma entidade abstrata dotada de características universais. Mais especificamente, essa crítica se volta contra a promessa de liberdade e igualdade que, embora proclamada como extensiva a todos, acabou por mascarar um novo sistema de privilégios direcionado a determinados sujeitos — excluindo todos os que não alcançavam os requisitos necessários para integrar essa nova ordem de cunho liberal, burguês, cristão e capitalista.

Esse contexto é fundamental para compreender o sentido e o alcance da crítica *queer*, pois ela emerge, desde o início, como uma insurreição contra — e dentro de — um contexto moderno e ocidental, posicionando-se ao lado de outras críticas dirigidas às insuficiências desse modelo específico, seja ele econômico, político ou jurídico. Não se trata de uma rejeição pura e simples das promessas de liberdade e igualdade, mas de uma denúncia das formas específicas pelas quais essas promessas passaram a favorecer determinados modos de vida em detrimento de outros. A crítica *queer* é, portanto, uma crítica à modernidade justamente por também ser fruto dela. É uma crítica contra o poder dominante, precisamente por ser esse mesmo poder que a torna inteligível e lhe dá sentido.

Como havia mencionado no início do capítulo anterior, neste segundo capítulo tentarei apresentar alguns aspectos centrais da teoria do direito moderno. Quero desenvolver aqui minhas percepções sobre o modo como o processo de constituição do sujeito de direito moderno foi desenvolvido, pois creio que essa é a primeira grande questão jurídica enfrentada pela crítica *queer*. Reitero que meu objetivo neste livro é, conforme entendo, destacar as aproximações e alertar para as incompatibilidades entre a crítica *queer* e o direito; não é o de desenvolver críticas *queer* ao direito brasileiro, mesmo que em alguns momentos eu tenha que passar pelo conteúdo dessas críticas.[1]

[1] Percorrerei, neste capítulo, um caminho distinto, mas complementar ao percorrido por García López em seu livro *Rara Avis*. Enquanto ele explorou as vastas e densas imensidões da filosofia do direito para dissecar o sujeito moderno, eu optei por seguir a senda árida e pouco sedutora da teoria e da dogmática jurídica. Ainda assim, há uma encruzilhada entre nós e, para quem desejar tomar outra direção, recomendo a leitura de *Rara Avis*. Cf.: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016.

A compreensão político-filosófica do mundo moderno foi forjada em referência mediata ou imediata à figura do indivíduo.[2] Sustentando-se nela enquanto uma ficção, o liberalismo desenvolverá o seu conceito de liberdade individual e política como a forma pela qual esse indivíduo se consolidará como um átomo social, um ente indivisível que se tornará a base nuclear da vida em sociedade.

Em seu processo de engenharia social, buscará institucionalizar em uma 'forma' jurídica os aspectos normativos que realizem esse sentido de liberdade — como a privacidade, a intimidade e a individualidade —, transformando-os em direitos individuais como campos de concretização da autonomia privada dos sujeitos. Esta concepção se tornará o núcleo de sentido das ordens jurídicas modernas,[3] colocando as liberdades individuais como seu principal fundamento e como sustentáculo do projeto de modernidade, que se ancora em uma filosofia política centrada na ideia de que vivemos em uma comunidade jurídica de pessoas livres e iguais, ao menos em sentido propositivo e formal.[4]

Para Ricardo Fonseca, esse projeto pressupõe que, apesar de todas as possíveis variações que poderiam trazer à tona diferenças significativas entre os indivíduos, seria possível determinar quais seriam as características universais que nos constituiriam como indivíduos, principalmente aquelas ligadas à razão humana.[5] Essa abstração e universalização da ideia de sujeito

[2] O termo indivíduo pode ser entendido como um pressuposto lógico para a afirmação dos modos como constituímos a nossa justificativa para os pactos societários que constituem os Estados modernos. Por ele, podemos imaginar uma condição hipotética em que os seres humanos seriam compreendidos a partir de suas características universais, ou seja, elementos que definiriam a sua essência humana, independentemente do modo como os seres humanos serão significados por sua cultura, por seus vínculos sociais e por suas percepções de si.

[3] Por direito moderno, entende-se toda a estrutura dos sistemas jurídicos constituída após o período das revoluções liberais. Especificamente, é possível definir as suas origens com a codificação napoleônica de 1804 e sua continuidade até os dias atuais. Para um panorama sobre o direito moderno, cf.: Antonio Hespanha, *Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio,* Coimbra, Almedina, 2012; Simone Goyard-Fabre, *Os princípios filosóficos do direito político moderno,* São Paulo, Martins Fontes, 1999.

[4] Existem muitos autores que investigaram as características nodais da modernidade ocidental europeia e que argumentaram que estamos ainda vinculados a um projeto de modernidade que não se realizou plenamente. Por isso, elencam quais são os princípios que guiam esse projeto inacabado como uma forma de lhe dar continuidade. Cf.: Sergio Paulo Rouanet, *As razões do iluminismo,* São Paulo, Companhia das Letras, 1987; Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade,* São Paulo, Martins Fontes, 2000; Anthony Giddens, *As consequências da modernidade,* São Paulo, Unesp, 1991.

[5] Ricardo Marcelo Fonseca, *Do sujeito de direito à sujeição jurídica: uma leitura arquegenealógica do contrato de trabalho* (tese de doutorado), Universidade Federal do Paraná, 2001.

tem relação com o modo como foi forjado o sentido de liberdade na modernidade. Ele se apoia na compreensão de mundo burguesa e cristã, solidifica-se na consolidação do capitalismo e se vincula à tradição europeia do Esclarecimento (*Aufklärung*)[6] e aos sentidos políticos e jurídicos afirmados principalmente após as revoluções liberais. Assim, obtivemos uma nova concepção de liberdade, em oposição a uma forma antiga, segundo a definição clássica da filosofia política dada por Benjamin Constant sobre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos.[7]

Enquanto a liberdade dos antigos era um status, uma posição social de privilégios, algo determinado segundo o contexto político e social no qual a pessoa se encontrava, a liberdade moderna faz da liberdade uma qualidade interna ao indivíduo, algo próprio de sua composição existencial. A liberdade não é mais decorrente de uma posição social, mas é algo inerente a todo ser humano, uma vontade interna, um querer e um não querer que se afirmam como características universais dos indivíduos.

A influência do cristianismo se dá principalmente após a reformulação do sentido de liberdade cristã ocorrida após a Reforma Protestante. A partir dela, o cristão passa a ter uma ligação direta com Deus, em uma relação de intimidade e de escrutínio profundo de suas ações, agora analisadas com base no bom uso de seu livre-arbítrio. A ideia de universalidade das características componentes do ser humano se relaciona com a premissa cristã de que ele seria concebido à imagem e semelhança de Deus, que o criou para dominar a natureza e tudo o que há em seu entorno.

E, como aponta Alan Supiot, com a afirmação da modernidade e a secularização dos fundamentos da sociedade, Deus é substituído como referência aos caracteres humanos sem que tenha desaparecido a necessidade lógica de

---

[6] *Aufklärung*, Esclarecimento, Século das Luzes, Iluminismo ou Ilustração são conceitos que se referem ao movimento intelectual e filosófico que surgiu na Europa durante o século XVIII. Um dos textos mais utilizados para definir esse conceito é o de Kant: Immanuel Kant, "Resposta à pergunta: que é 'esclarecimento'?", em *Immanuel Kant: textos seletos,* Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 100–117. Para um debate mais amplo sobre esses conceitos, cf.: Ernst Cassirer, *A filosofia do iluminismo,* Campinas, Unicamp, 1997; Rouanet, *As razões do iluminismo.* Para os fins deste trabalho, optei pelo uso do termo Esclarecimento.

[7] Para Benjamin Constant, a necessidade da classe burguesa em ascensão de ter espaços livres para a condução dos seus interesses teve o seu ápice político com a Revolução Francesa e trouxe para a engenharia social moderna algumas transformações, tanto no formato das unidades políticas, que passaram a ser compreendidas a partir dos indivíduos enquanto átomos sociais, quanto no âmbito pessoal, que passou a ser entendido como um espaço de práticas sociais de satisfação das necessidades e dos desejos individuais. Cf.: Benjamin Constant, *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos,* São Paulo, Edipro, 2019.

se vincular os seres humanos a uma instituição valorativa que lhes é superior e que os impede de serem tratados como coisa.[8]

Isso dá espaço a uma filosofia secular que consolidará o ser humano não como um meio para alguma finalidade, mas como um fim em si mesmo, sendo ele a base e o destino da engenharia político-social da modernidade. Para o capitalismo nascente, essa nova concepção de liberdade foi crucial para moldar sua ideia de liberdade de mercado e de livre atuação dos indivíduos, que pactuariam as suas vontades na arena da livre concorrência entre sujeitos em igualdade de condições competitivas.

Já para a classe burguesa que estava em ascensão, essa nova liberdade serviu como instrumento ideológico para sua afirmação contra o sistema de privilégios do Antigo Regime, marcando a liberdade como uma qualidade essencial de todo e qualquer ser humano, independentemente de suas condições de nascença ou de sua casta social.

É provável que essa percepção que temos hoje sobre as desigualdades de tratamento, que vem ensejando lutas pelo reconhecimento das diferenças para alcançarmos um grau mais satisfatório de igualdade social, só tenha se tornado possível a partir do momento em que o direito moderno assumiu a promessa de tratar a todos como iguais, diferentemente do sistema de privilégios e de castas sociais do Antigo Regime.

Quando os indivíduos são colocados em um mesmo patamar de igualdade, as suas diferenças concretas, que ficariam ocultas em um primeiro momento, tornam-se mais objetivas, desnudando-se os antagonismos em seus sentidos mais materiais. Ou seja, ao serem colocados como formalmente iguais, os indivíduos se confrontam com essa promessa de igualdade formal a partir de suas diferenças substantivas. Assim, o que era o caráter mais forte do direito moderno — sua proposta de igualdade entre todos os sujeitos — transforma-se em seu próprio limite estrutural, trazendo à tona suas insuficiências no enfrentamento material das desigualdades.

O caráter íntimo do exercício da liberdade humana fez com que ela adquirisse uma conotação individualista, tendo o sujeito se tornado um centro em si mesmo, um ente isolado com capacidade para o exercício de sua liberdade. O indivíduo pode querer algo, e os limites para o exercício dessa vontade são as barreiras externas que impedem a sua plena realização. Instaura-

[8] Alain Supiot, Homo juridicius: *ensaio sobre a função antropológica do direito,* São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 37.

se uma tensão entre a liberdade individual e as condições fáticas para sua realização. Dentro dela, o indivíduo mantém sempre em seu íntimo uma vontade livre, mesmo que esteja totalmente incapacitado ou impedido de realizar suas ações por condições que lhe são externas.

Nesse sentido, estamos diante da noção de liberdade em seu sentido negativo: existe um núcleo no indivíduo no qual reside toda a potência de sua liberdade, mas o seu exercício só pode ser realizado enquanto as condições exteriores lhe sejam favoráveis. Em um plano ideal, a luta para a realização da liberdade é uma luta contra tudo e todos os que impedem o fluir da realização da vontade individual.

Isso se aplica diretamente ao sentido moderno que desenvolvemos sobre a afirmação de nossa sexualidade: somos fruto das percepções pessoais que temos sobre o que somos em nosso âmbito social, e as barreiras externas precisam ser enfrentadas para podermos nos realizar enquanto sujeitos livres e desimpedidos para o gozo de nossa identidade sexual.

A tensão entre a liberdade individual de afirmação de si e as condições externas para o seu exercício é um elemento crucial para o entendimento das lutas atuais que envolvem as dissidências sexogenéricas. No contexto liberal no qual somos formados, talvez a liberdade sexual também seja um dos 'elementos universais' que acompanham o ser humano e que compõem o nosso modo de estar no mundo. É neste sentido que alguns teóricos do materialismo histórico mais ortodoxo afirmam que a ideia de liberdade e identidade sexual só é compreensível na tradição liberal.

Esse ponto é muito importante para não cairmos na falácia de acreditarmos que existe uma 'essência da liberdade' ou alguma coisa em nós que nos levaria a afirmar uma identidade a partir da livre realização de si. A liberdade é uma construção especificamente realizada em relações de poder. E a engenharia social moderna forjou um sentido específico de liberdade que molda as nossas percepções de nós mesmos e as que temos sobre o nosso entorno.

Como sintetiza Supiot, essa concepção liberal organizará a sociedade a partir do indivíduo enquanto átomo social, estabelecendo as dinâmicas da vida privada e pública.[9] A partir disso, no âmbito privado, afirmaremos um núcleo de direitos individuais para a constituição do espaço de realização de

[9] *Ibid.*, pp. 40–41.

si. Nele, nossa intimidade estará protegida contra as investidas externas ilegítimas ou não autorizadas, segundo os parâmetros da lei.

Isso dará espaço para a compreensão moderna de que a sexualidade é uma questão privada e íntima, devendo se restringir aos limites da esfera doméstica e pessoal dos sujeitos.[10] As relações econômicas também serão protegidas sob o manto da liberdade aplicada à concorrência de mercado, pois, como todos somos iguais, a competição se tornará o motor da vida econômica da sociedade.

Nesse aspecto, a estrutura do capitalismo toma por base a compreensão antropológica de uma sociedade formada a partir de indivíduos livres e iguais que negociam seus interesses na arena do mercado segundo as leis da concorrência. Isso se faz presente nas atuais configurações capitalistas, que defendem a liberdade sexual a partir da liberdade econômica dos indivíduos. Em outras palavras, caso sejam economicamente rentáveis, gerem lucro para o mercado e honrem os seus compromissos contratuais e fiscais, as questões sexuais dos indivíduos são assunto privado e não devem sofrer interferências externas por parte de nenhuma outra pessoa.

E no âmbito público, a nossa vida política e a administração dos assuntos públicos são operadas pelos instrumentos da livre escolha dos representantes políticos e pelos sistemas meritocráticos de acesso aos cargos e funções públicas. O modelo da democracia representativa vai ao encontro dessa concepção individualista, já que o governo democrático seria o resultado da conjugação política dos interesses e das vontades dos cidadãos individualizados, por intermédio do sufrágio universal e da ideia de que cada pessoa tem direito a um voto.[11]

Pela síntese feita por Rouanet,[12] essa determinação do processo de sujeição moderno poderia ser expressa em três categorias: a universalidade, a individualidade e a autonomia. A primeira categoria está ligada à superação da

[10] Uma das afirmações mais recorrentes das teóricas feministas é de que o pessoal é político. A potência dessa afirmação está na tentativa de politizar e rearticular as dinâmicas da vida privada, principalmente a dominação masculina sobre as mulheres no âmbito doméstico. Nas lutas das dissidências sexogenéricas, essa afirmação tomará sentidos semelhantes, ao se politizar a esfera da intimidade sexual para se adequar aos arranjos sociais tendo em vista a libertação e emancipação dessa população.

[11] Atualmente, isso se revela nas questões políticas envolvendo as dissidências sexogenéricas, principalmente pela politização de suas questões e pela tentativa de garantir sua representatividade nos parlamentos das diversas instâncias governamentais.

[12] Sergio Paulo Rouanet, *Mal-estar na modernidade,* Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 2001.

estrutura social de privilégios do Antigo Regime,[13] que sustentava uma engenharia social na qual os grupos sociais compunham estratos separados na sociedade, com seus direitos e privilégios específicos.

Com a proposta da universalidade, as antigas hierarquias entre os grupos sociais seriam dissolvidas, sendo os indivíduos não mais caracterizados por seu pertencimento a um determinado nicho da sociedade, mas sim pelas qualidades presentes em qualquer sujeito, reconhecido como um valor em si mesmo. Isso marcaria a individualidade (a segunda categoria) como outro elemento essencial da subjetividade moderna e faria com que as normas sociais não se vinculassem mais às tradições ou a qualquer outro pressuposto exterior à vontade humana, como a vontade divina do direito medieval.

Fundando a normatividade na própria liberdade e autodeterminação dos indivíduos, a eles seria garantido o exercício de suas liberdades individuais e de suas capacidades de autorrealização, reconhecendo a sua existência singular e a possibilidade de se distinguir e de se afastar do entorno em que foram constituídos e estão inseridos, já que agora se pressupõe uma diferença conceitual entre indivíduos e sociedade, bem como entre normatividade baseada na vontade individual e a tradição.

Por último, a autonomia (a terceira categoria) se torna a condição de libertação dos indivíduos por ser o espaço interno e normativo de definição dos modos como os sujeitos desejam se autorrealizar. Ou seja, a autonomia é o âmbito de concretização da capacidade de desempenho do seu poder decisório, tanto ao nível individual — afirmando suas formas específicas de viver a vida — quanto ao nível coletivo — definindo os sentidos de vida em sociedade.

Essas três categorias povoam o nosso imaginário existencial e social, sendo praticamente impossível compreendermos a nossa sociedade ocidental sem partirmos dos sentidos modernos dados a essas categorias. Mesmo as críticas feitas pelos novos sujeitos ou pelos sujeitos não reconhecidos por esse projeto ainda se sustentam, em alguma medida, nas promessas modernas.

Ou seja, não desprezam as bases desse projeto, mas criticam o modo como ele foi realizado e executado de maneira insensível às particularidades

[13] Alexis de Tocqueville escreveu um ensaio intitulado "O Antigo Regime e a Revolução" e esse escrito acabou fixando a expressão 'Antigo Regime' na literatura. Cf.: Ettore Rotelli, "Ancien Régime", em *Dicionário de política. Vol. 1,* Brasília, UnB, 1998, pp. 29–30.

de certas pessoas e como ele acabou se formatando com base em um determinado modo de vida hegemônico na sociedade. Esses novos fundamentos para a vida social consolidaram o liberalismo como o grande paradigma filosófico e conceitual para a constituição da modernidade europeia.

Desses fundamentos deriva a concepção moderna sobre o sujeito,[14] que dá primazia às liberdades individuais em relação às pretensões políticas ou aos interesses coletivos da sociedade, demandando da ordem jurídica a operacionalização daquilo que Isaiah Berlin chamou de uma 'função negativa', decorrente da liberdade moderna.[15] Em outras palavras, estabelece ao Estado a função específica de proteger o sujeito, resguardando-o das interferências não autorizadas na sua vida privada e constituindo uma fronteira entre o espaço público e o privado por intermédio dos direitos individuais.[16]

Esta concepção liberal forja para si uma imagem objetiva do ser humano por meio de uma compreensão naturalizada sobre o indivíduo, uma entidade indivisível e universal, capturada e inserida no direito a partir de uma estrutura específica resultante da engenharia jurídica moderna.[17] Assim, os códigos civis modernos anunciarão o ingresso do ser humano na ordem jurídica a partir do reconhecimento do seu nascimento enquanto um fato natural e externo ao direito.[18] Esse ato biológico inicia o processo de sujeição de uma

[14] Maria de Fátima Wolkmer, "Modernidade: nascimento do sujeito e subjetividade jurídica", em *Revista de Direito Ambiental da Amazônia,* núm. 3 (2004), p. 126.

[15] Isaiah Berlin, *Estudos sobre a humanidade,* São Paulo, Companhia das Letras, 2002, pp. 229-230.

[16] A modernidade nos legou uma nova concepção de liberdade, em oposição à concepção antiga, conforme a divisão conceitual feita por Benjamin Constant entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. A liberdade dos antigos era um status, uma posição social, algo determinado a partir dos privilégios políticos que cada um possuía. Diferentemente, a percepção moderna faz da liberdade uma qualidade interna ao indivíduo. A concepção de ser humano que surge no período posterior ao Renascimento europeu traz o ser humano como um ser livre e se torna a base para a concepção liberal sobre o indivíduo. Juntamente com a concepção cristã de livre-arbítrio, o indivíduo passa a ser compreendido como aquele que tem uma vontade interna, um querer e um não querer, características que deveriam ser encontradas em todos os seres humanos. Cf.: Constant, *op. cit.*

[17] Uso o conceito de engenharia jurídica para designar os processos e os agentes que construíram a estrutura dos sistemas jurídicos modernos, adaptando e conferindo aplicabilidade às teorias sobre como o direito deveria ser na constituição da ordem dogmática e prática do direito. Esse processo de engenharia jurídica tenta unir as teorias de outras ordens do saber com o direito.

[18] Não entrarei nos detalhes procedimentais sobre o modo como se caracterizam juridicamente esses eventos da vida cotidiana, como o nascimento, a morte, o matrimônio etc., pois essas especificidades são diferentes em cada ordem jurídica nacional e não têm implicação direta com o meu objetivo neste livro.

pessoa a uma ordem jurídica que lhe atribui direitos e deveres, reconhecendo-a como sujeito de direito.[19]

O sujeito de direito é a consequência do reconhecimento e da recepção do indivíduo em uma determinada ordem jurídica, estando a ela sujeitado tanto para o exercício de seus direitos, quanto para o cumprimento de seus deveres e responsabilidades. Os seus modos de vida, as suas possibilidades de realização e seus exercícios de liberdade e de autonomia são configurados a partir do modo como ele será reconhecido por esse sistema. Em outras palavras, a afirmação de um indivíduo como sujeito de direito equivale à afirmação dos modos pelos quais esse indivíduo pode existir na sociedade regida por uma determinada ordem jurídica.

Por isso, a sujeição jurídica nada mais é do que a forma jurídica adotada pelos indivíduos para estabelecer suas relações em um sistema jurídico — e, por extensão, nas dinâmicas sociais reconhecidas como válidas pelo direito. A forma jurídica do sujeito moldará os modos como cada sistema jurídico designará os predicados para a qualificação dos indivíduos, dando-lhes personalidades jurídicas específicas, isto é, modos de serem juridicamente reconhecidos.

O ato de sujeição jurídica é específico do direito, sendo um dos principais aparatos do Estado-nação moderno para o exercício da governamentalidade sobre sua população.[20] Como não se restringe aos mecanismos jurídicos de sujeição, a governamentalidade do sujeito precisa ser entendida a

[19] O que importa, no contexto deste livro, é a compreensão de que o Estado-nação 'concede' um título de pertencimento baseado no fato biológico — e arbitrário — do nascimento, tornando-se, assim, 'proprietário' da identidade nacional de seus indivíduos, agora constituídos como sujeitos da nação. Cf. também: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, pp. 45-46; Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valência, Pre-Textos, 2006, pp. 161-162.

[20] O termo 'governamentalidade do sujeito' é utilizado com base nas discussões de Michel Foucault sobre os processos de constituição do sujeito e os modos de gerenciamento dos indivíduos no Estado moderno. Esse debate envolve as noções de sujeito, de modos de sujeição e de práticas de si e se liga diretamente com meu objeto de estudo. O conceito será mais bem desenvolvido nos capítulos subsequentes e está nas obras: Michel Foucault, *Segurança, território, população* (1ª ed.), São Paulo, Martins Fontes, 2020; Michel Foucault, *Microfísica do poder,* Rio de Janeiro, Graal, 2004; Michel Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975–1976),* São Paulo, Martins Fontes, 1999.

partir dos modos como a engenharia moderna do Estado constituiu a subjetividade dos indivíduos, em uma interrelação complexa entre campos do saber — como a medicina, a psicologia, a psiquiatria, a estatística etc.[21]

Na busca pela compreensão sobre quem é o sujeito moderno, precisamos problematizar os processos de produção do sujeito a partir da análise sobre como os diversos campos de saber desenvolveram suas percepções sobre o que é ser humano e, mais do que tudo, sobre como ele deveria ser. São campos que formatam mecanismos de poder e instrumentos de produção de verdades sobre os sujeitos. Nesse sentido, quando falo de norma, normalidade ou processo de normalização,[22] refiro-me à forma assumida por determinados saberes na modernidade, tendo como traço distintivo o caráter normativo que define e separa os objetos e os sujeitos por eles estudados em categorias fixas.[23]

Quando Michel Foucault analisa esse processo e o define como governamentalidade do sujeito, ele constata que o Estado moderno opera por meio de uma nova mecânica de poder e se utiliza de um 'poder disciplinar' para produzir os seus sujeitos por intermédio de instituições de controle, e de uma 'biopolítica' que integra várias estratégias de produção e de vigilância dos corpos.[24] Essas estratégias estatais de governamentalidade se alinham com as exigências do capitalismo e com as novas formas de produção de conhecimento sobre o sujeito — um conhecimento que se torna técnico, especializado e conforme a epistemologia da ciência moderna.[25]

---

[21] Esses saberes 'modernos' referem-se especificamente ao modo como essas áreas do conhecimento foram ressignificadas na modernidade, adquirindo novas características, principalmente em decorrência de um novo modo de produzir conhecimento — o conhecimento científico — e isso as diferencia das práticas anteriores à modernidade. Por isso, podemos falar de uma medicina antiga e uma medicina moderna e isso é válido para as outras especialidades aqui elencadas.

[22] Para os objetivos de minha análise, utilizo um sentido mais expandido a respeito do que seja a normatividade jurídica, não a reduzindo somente aos seus aspectos dogmáticos ou específicos da técnica jurídica. A maioria da literatura sobre normatividade jurídica não se questiona sobre os fundamentos que embasam a constituição das regras e dos padrões de conduta dos sujeitos pelo direito. Partem de um fundamento moderno e liberal e desenvolvem um debate sobre o modo como, a partir dessa estrutura dada, são constituídas normas jurídicas. Esse tipo de abordagem não é suficiente para os fins aqui pretendidos, já que estou investigando os modos como o sujeito moderno é constituído, as suas bases, as questões ocultas, não debatidas, as outras possibilidades de sua constituição etc.

[23] Farah de Sousa Malcher e Jean-François Yves Deluchey, "A normalização do sujeito de direito", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 9, núm. 4 (2018), p. 2110.

[24] Cf.: Foucault, *Segurança...;* Foucault, *Microfísica...;* Foucault, *Em defesa....*

[25] As questões referentes ao modo como o capitalismo se aproveita do direito para seus próprios fins serão debatidas adiante, quando apresentarei algumas críticas ao sujeito moderno.

Assim, o saber médico realizará a divisão entre o normal e o anormal, ou entre o saudável e o patológico, apoiando-se nos pressupostos científicos e morais que solidificam essa nova forma de produção de sentidos de verdade. Isso se alinha com a concepção individualista e universalista de sujeito, pois ao produzir um conhecimento sobre as características universais dos indivíduos, separa-os de seu contexto e de suas características próprias, encontrando os atributos que os definirão como sujeitos capazes para o exercício de sua autonomia.

A partir desse pressuposto universalista, todas as pessoas que nascem com vida serão reconhecidas como 'sujeitadas' a uma determinada ordem jurídica, isto é, serão reconhecidas como sujeitos de direito. Mas os que não cumprem com os requisitos qualitativos para o exercício da autonomia, por se desviarem do padrão de normalidade assumido pelo direito, mesmo sendo sujeitos de direito, serão enquadrados em uma categoria específica: a das pessoas que precisam de uma tutoria externa para o desempenho de sua vida civil[26] e serão marcadas "pelo reconhecimento jurídico de sua irresponsabilidade e de sua incapacidade como sujeitos de deveres e obrigações".[27]

Algumas dessas pessoas serão vistas como possuidoras de alguma patologia médica, incapacitadas devido a 'anormalidades' ou 'disfuncionalidades' identificadas no regime de verdade das ciências modernas, como as pessoas com deficiência[28] e as pessoas intersexo.[29] Outras serão consideradas sujeitos ainda em processo de formação e de constituição de suas capacidades para a vida civil, como as crianças e adolescentes, ou com limitações cul-

[26] No plano da dogmática civil, essas questões são disciplinadas pelas categorias da capacidade civil, capacidade jurídica, responsabilidade, menoridade, maioridade, tutela, curatela, ou seja, regras que estipulam o modo como cada indivíduo será recepcionado por determinada ordem jurídica e as competências que precisarão comprovar para o livre desempenho de suas capacidades de autonomia.

[27] Malcher e Deluchey, *op. cit.,* p. 2111.

[28] O binômio capacitado/incapacitado tem sido usado como um instrumento de limitação da capacidade de autonomia das 'pessoas com deficiência'. Há um amplo movimento internacional para que as pessoas com deficiência tenham alguns de seus direitos assegurados em igualdade de condições com as demais pessoas, principalmente nos aspectos relativos a casamento, família, reprodução e relacionamentos afetivos.

[29] A intersexualidade tem sido tratada, até então, como uma 'anomalia de diferenciação sexual'. No âmbito jurídico brasileiro, não há dispositivos adequados que tratem do reconhecimento de pessoas intersexo, que ficam impedidas do acesso a uma certidão de nascimento, exceto se sejam consideradas somente como corpos femininos ou masculinos. Toda uma problematização dessa situação se faz nos últimos tempos para a constituição de mecanismos jurídicos mais adequados para o tratamento da questão.

turais ou linguísticas, como os povos indígenas ou autóctones em alguns países. Há ainda aquelas reconhecidas pelo sistema, mas com limitações no desempenho de suas capacidades civis, como o regime de patologização das dissidências sexogenéricas ou de restrição de seus direitos quando em comparação com pessoas heterossexuais.

E, em situações mais extremas, serão tidas como sujeitos inexistentes, 'não-sujeitos', 'sujeitos abjetos', as que, por suas características peculiares, não serão lidas por esse sistema por não possuírem os elementos entendido como adequados a este regime de produção de subjetividades normalizadas. Seria o caso das pessoas que não se reconhecem nas categorias atribuídas pela ciência biológica hegemônica, como algumas travestis, transexuais, pessoas não bináries etc.

Para operar esse sistema baseado em um padrão de normalidade, o sistema jurídico precisou forjar uma noção de sujeito unívoco, fixo e estável. Ao estabelecer um conjunto de normas para diferenciar os sujeitos aptos dos inaptos ao desempenho das capacidades civis, conjugou uma relação operacional entre o direito e os saberes médicos e psicológicos, em uma aliança com a racionalidade capitalista, que adequou a 'natureza' humana às necessidades da economia. Nesse aspecto, é possível questionar até que ponto o modo como o sistema jurídico categoriza os comportamentos e as identidades individuais constitui um recurso inclusivo ou dificulta o acesso à justiça e ao gozo de direitos.

Quando o direito cria essas categorias a partir dos critérios dados pelas ciências normalizadoras do sujeito, ele naturaliza a hierarquização social ao separar e fixar os indivíduos em oposições: normal/anormal, rico/pobre, branco/negro, homem/mulher, heterossexual/homossexual, cidadão/delinquente. Ao definir a forma jurídica do sujeito de direito, o indivíduo passa a se conformar com esse padrão, não encontrando uma alternativa a não ser a de se entregar às condições de sujeição que lhe são dadas.[30]

Pelas peculiaridades do direito e pela sua função de dinamizar e normatizar as compreensões que outras áreas do conhecimento produzem sobre os indivíduos, ele problematiza raramente a noção de sujeito em seus aspectos mais profundos. Isso precisa ser destacado para não cairmos no erro de acharmos que somente uma mudança na legislação ou no sistema jurídico provocará uma alteração significativa nos processos de sujeição, abarcando

[30] Malcher e Deluchey, *op. cit.,* p. 2113.

todos os marcadores sociais que indicam o modo como as opressões e exclusões ocorrem.

Voltando ao objeto deste trabalho, destaco que as questões envolvendo a sexualidade humana são mais determinadas pelas ciências médicas e pelas esferas religiosas e culturais do que pelo direito. Desse modo, as complexidades de nossa existência não têm sido um material necessário para o direito operacionalizar o modo como os indivíduos serão reconhecidos no sistema jurídico. Na modernidade, o direito se coloca como uma linguagem intermediadora dos processos de governamentalização do sujeito, alimentando-se de contribuições elaboradas por outras áreas do conhecimento.

E o seu núcleo de definição das capacidades para a ação está ainda vinculado à concepção abstrata sobre os elementos para o exercício da autonomia e da liberdade dos sujeitos. Seu principal objetivo, que continua muito preso às premissas liberais, é o de caracterizar o sujeito como alguém potencialmente capaz de agir livremente e de se responsabilizar pelos seus atos. Ou seja, um sujeito racional, consciente de si, apto ao desempenho das capacidades de autonomia para o exercício de sua vontade e para a realização de sua autodeterminação enquanto pessoa.

O indivíduo, quando 'sujeitado' pelo direito, será regulado e normatizado por este. O ordenamento jurídico irá persuadi-lo, convencê-lo e coagi-lo, determinando-o física e psicologicamente.[31] Isso será importante para a engenharia social moderna, que buscará um sentido de bem-estar social e de progresso econômico e material para a sociedade, consolidando suas pretensões na forma do sujeito de direito. Assim, para que esse projeto seja executado, será necessária a delimitação do tipo de sujeito mais adequado para esse sistema.

É a partir da ficção do indivíduo — o átomo social, o corpo nu e cru — que se constituirá a disciplina do sujeito, sua gestão pelos mecanismos de governamentalidade da população de um determinado território, sobre o qual o Estado moderno desenvolverá suas políticas nacionais por intermédio de seu poder soberano. Dessa forma, esse Estado constituirá um modelo de sujeito adequado aos seus propósitos, incluindo e excluindo possibilidades de existência e de modos de vida em seus arranjos políticos.

[31] Maíra Marchi Gomes e Fernando Aguiar, "Sobre o sujeito do direito e sujeito da psicanálise", em *Cadernos de Psicanálise (CPRJ)*, vol. 40, núm. 39 (2018), p. 195.

O direito cumprirá um papel primordial nesse processo, investindo o indivíduo de uma personalidade que lhe permitirá atuar como sujeito de sua ordem jurídica, concedendo-lhe ou negando-lhe possibilidades de ação. Assim, é a ordem jurídica estabelecida quem determinará os modos de ser dos sujeitos do direito. A liberdade do sujeito é possível, caso seja exercida nos parâmetros delimitados pelo direito.

Pelo prisma jurídico, a liberdade do sujeito só pode ser compreendida a partir de sua subordinação à ordem que o reconhece e lhe concede possibilidades de agir. Esse reconhecimento é, ao mesmo tempo e inversamente, uma forma de seu poder e de sua limitação. Por isso, juridicamente, o exercício de nossa liberdade pessoal deve ser correspondente aos padrões autorizados pelo direito.

Os indivíduos ganham possibilidades concretas de ação pelas regras do direito, realizando sentidos de liberdade ao usar suas faculdades para a concretização de suas vontades e desejos, se estiverem adequadas aos limites da lei. A liberdade de agir ocorre, então, nos parâmetros legais, e o direito realiza a mediação das possibilidades, garantindo a previsibilidade das nossas ações.[32]

Como consequência, essa governamentalidade do sujeito operada pela gramática do direito restringe outras possibilidades de existir e de se realizar, já que o padrão normativo, mesmo que supostamente se apresente como abstrato e genérico ao garantir a igualdade de tratamento a todos os que estão reconhecidos como sujeitos desse direito, acaba adotando um modelo de vida como padrão e excluindo outros do sistema jurídico.

Isso ocorre porque ele opera com uma compreensão normalizadora baseada nas dinâmicas específicas da visão hegemônica de mundo de uma determinada sociedade. Muitas questões são excluídas enquanto possibilidades, por se atentarem contra temas sensíveis ou por serem entendidas como inegociáveis, segundo determinados limites culturais.[33] A absoluta negação

[32] Um exemplo: a todas as pessoas é dado o direito de contrair matrimônio, se forem capazes para tal ato ao respeitarem questões jurídicas que se ligam diretamente com a maioridade e com a autonomia decisória. Entretanto, as possibilidades dos arranjos das conjugalidades são determinadas segundo os parâmetros normativos. Com quantas pessoas posso me casar? Qual pode ser a orientação sexual e a identidade de gênero da outra pessoa? Quais os modos possíveis para a sua celebração? Qual o conteúdo do arranjo conjugal, qual o seu modelo, a que cultura pertence?

[33] Apesar de algumas variações, temos circunstâncias proibitivas por carregarem um sentido profundo de rejeição em nossa cultura, como situações que atentam contra a vida humana, abusos infantis, tortura, violação à dignidade etc.

dos limites — ou a compreensão de que toda ação desejada seria possível — anularia o próprio sentido de direito e nos levaria à destituição de todo e qualquer valor como parâmetro para a sociabilidade humana.

O que está em debate é justamente a promessa irrealizável da modernidade liberal de se constituir como uma ordem jurídica secularizada, que não adote como padrão a compreensão hegemônica de modos de vida de uma maioria da sociedade em detrimento de outras configurações de vida possíveis. Talvez isso nos conduzisse a uma situação de ultraliberalismo, ou de uma modernidade levada às últimas consequências. Seria esse o ponto máximo de uma crítica *queer*? A questão está em aberto.

De qualquer forma, essa necessidade de expansão do espectro de possibilidades do sistema jurídico tem provocado constantes tentativas de atualização dos seus parâmetros normativos. Em suma, podemos dizer que, ao mesmo tempo em que o direito constrói os canais para o exercício da liberdade, ele forja os limites de nossa existência e de nossos modos de vida, fornecendo espaço para o seu próprio questionamento — principalmente por parte daqueles que se sentem por ele ameaçados ou excluídos.

Essas críticas têm se intensificado nas últimas décadas e têm sido feitas por parte dos sujeitos que se sentem inadequados perante esse modo de categorização — como os povos indígenas, pessoas negras, mulheres, pessoas com deficiência, dissidências sexogenéricas etc. É nesse contexto que também se inserem as críticas *queer*, ou seja, no questionamento sobre o modo como o direito tem se vinculado a discursos de verdade que nem sempre consideram a autodeterminação dos sujeitos ou as formas autogestivas de si.

Talvez a diferença da crítica *queer* para as demais críticas baseadas em identidades de sujeitos, que se insurgem quanto ao modo como o direito tem operado os processos de sujeição, esteja no fato de que aquela se afasta da proposta de mera rearticulação do direito para incorporar essas identidades 'secundárias' ao sistema. Isso ocorre porque, conforme foi apontado acima, a simples atualização desse sistema pode nos levar à continuidade dos processos de exclusão e de subalternização.

A rearticulação promovida pelos movimentos identitários tem sido feita pela inserção de novas categorias de sujeitos no direito, sob a forma de 'novos sujeitos de direito' ou de 'direitos emergentes'. Essas seriam alternativas de caráter 'reformista' para o enfrentamento das insuficiências do modelo igualitário liberal formal, na tentativa de produzir um processo de sujeição mais sensível às particularidades de grupos excluídos ou subalternizados.

Compartilho com García López a ideia de que a crítica *queer* é antinormativa, no sentido de que não pode envolver-se diretamente em reformas que garantam a sobrevivência do sistema biopolítico. Ao não se situar em uma lógica dualista, a crítica *queer* não se inscreve nos debates entre reforma ou revolução, desobediência ou resistência, pacifismo ou violência. A única 'ordem' que pode sustentar é a do caos, pois somente assim se evita a restauração da legalidade ou a reforma de um sistema que, desde sua origem, está viciado pela heteronormatividade, pelo racismo, pelo classismo e pelo capacitismo. Que outra força poderia existir que não propusesse um suposto 'outro direito', o qual, na realidade, não seria mais do que a perpetuação da mesma lógica instrumental e violenta?[34]

Creio que a crítica *queer* não poderia se apresentar como uma alternativa meramente reformista, nem mesmo oferecer uma fundação para um novo modo de fazer o direito. Em minha compreensão, a crítica *queer*, ao se aproximar do direito, torna-se mais uma provocação, uma denúncia de suas insuficiências. Apesar de contribuir para sua reforma, não é a reforma em si. E mesmo que apresente novas possibilidades de se compreender o direito, não pode se converter em uma nova teoria normativa para a sociedade.

Atualmente, constatamos uma grande resistência ao modo como as instituições controlam nossas vidas e uma ampla rejeição ou crítica a esse modelo de sujeição que trabalha destacadamente com uma noção abstrata de indivíduo. Ele deixa de lado questões concretas da vida cotidiana de pessoas que não se enquadram no padrão hegemônico de vida. A crítica *queer* não é uma crítica isolada, embora se diferencie das demais propostas apresentadas como solução aos problemas aqui destacados.

O que se tem pleiteado são outros modos de constituição de processos de sujeição, condizentes com as exigências complexas de autogestão dos indivíduos — questões decorrentes de uma sociedade que tem se afirmado a partir de 'práticas de si' e de possibilidades de constituição de modos de vida plurais. Aqui já estaríamos diante de outro tipo de processo: o da subjetivação dos indivíduos. Estas 'novas formas de resistência' são lutas que começaram a ser analisadas por Foucault em sua crítica aos processos modernos de sujeição e serviram como base para o seu esboço de modelos alternativos para práticas de autogestão de si.

[34] Daniel J. García López, "¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho", em *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 32 (2016), p. 348.

O interessante dessa proposta, que começou a ser elaborada por Foucault, é que ela articula duas possibilidades: a de um processo emancipatório provisório e precário, operado por dentro dos mecanismos correntes de governamentalidade do sujeito (práticas de liberação ou emancipação), e a busca de práticas de liberdade que estariam para além das liberações que operamos, segundo as condições que conseguimos estabelecer em um determinado tempo e contexto.

Aproveito essa proposta de Foucault para encontrar as possíveis alianças entre as críticas e alternativas apresentadas ao direito. Para isso, utilizo o termo 'modelo escalonado de práticas de liberdade', isto é, um modo de articular processos emancipatórios — ou de liberação — com práticas de liberdade. E entendo que o mais adequado seria posicionar a crítica *queer* junto às práticas de liberdade, pois, para mim, elas se apresentam como um esforço constante, ininterrupto e imanente de correção dos nossos sentidos de libertação.

Foucault apresenta o sujeito como algo decorrente das relações de poder. Ele desenvolve uma abordagem diferente sobre o que é o poder, afastando-se das clássicas definições sobre este termo. O poder não é algo que está no indivíduo e, por razões específicas da necessidade de se constituir uma vida em sociedade, não é algo cedido aos governantes, como nas concepções clássicas dos autores contratualistas. Foucault define o poder como algo que acontece nas relações sociais, estando sempre em todas as partes e em todas as pessoas. O que existe não é poder, mas relações de poder. Ele não se situa em um lugar específico, mas está espalhado e agindo em toda a sociedade.[35]

Adiante, falarei sobre as críticas de Foucault aos processos de sujeição e chegarei ao que intitulei como 'modelo escalonado de práticas de liberdade', que abre espaço aos processos de subjetivação. Já que grande parte das críticas *queer* se amparam na própria proposta crítica de Foucault, pretendo regressar a essas raízes foucaultianas para entender a possibilidade de articulação entre crítica *queer* e direito. Ao evitar cair na ilusão de constituirmos uma utopia da sociedade livre de quaisquer amarras de poder, a crítica *queer* se posicionaria como um modo de mantermos viva a própria crítica e as práticas de liberdade que servirão como parâmetros para, dentro de qualquer

[35] Foucault, *Microfísica*....

relação de poder, livrarmo-nos dos estados de dominação. Voltarei a essa questão mais adiante.

Uma das grandes insuficiências das análises críticas sobre gênero e sexualidade tem sido esquecerem-se dos postulados econômicos que nos formam como sujeitos de uma sociedade.[36] O modo de produção capitalista criou dinâmicas tão potentes de estruturação de nossa existência e de nossa vida social, a ponto de muitas vezes passarem despercebidas. A crítica desenvolvida a partir dos estudos de Karl Marx nos leva a constatar o quanto de nossa noção de liberdade e de autonomia foi constituída a partir das necessidades capitalistas de criar uma zona de liberdade para os indivíduos transitarem e negociarem seus interesses no mercado competitivo, como se todos estivessem em iguais condições de ação.

Como comentei anteriormente no primeiro capítulo, hoje assistimos a uma grande simpatia do capitalismo pela diversidade sexual, e não tem sido um problema complexo para ele incorporar em seu espectro de sujeitos consumidores outras formas de vida para além do modelo hegemônico heterossexual — desde que essas formas sejam lucrativas ou, pelo menos, componham um grupo potencial de consumidores.

[36] Essas carências já foram identificadas pelos estudos feministas no final do século passado. Muitas autoras feministas decidiram utilizar o método materialista histórico para compreender os postulados econômicos que designam os papéis de gênero. Como exemplos, temos: Monique Wittig, Colette Guillaumin, Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu, como feministas materialistas francesas; Paula Tabet e Silvia Federici, como feministas materialistas italianas; Catharine A. MacKinnon, Andrea Dworkin, Nancy Fraser, como feministas materialistas estadunidenses. A lista é imensa e não pode ser esgotada aqui (Lise Vogel, Susan Ferguson, Leopoldina Fortunati, Selma James, Maria Mies etc.). O mais importante é que essa perspectiva econômica também foi levada aos estudos da sexualidade, a ponto de que hoje temos uma linha específica de estudos chamada 'marxismo *queer*'. Isso tem suprido essa necessidade que apontei anteriormente; no entanto, os estudos mais atuais sobre gênero e sexualidade ainda se concentram nos aspectos culturais e simbólicos da sociedade. Enfatizo que meu objetivo não é avançar através dessas literaturas mais atuais neste livro. Minha atenção se volta para as raízes da crítica *queer* e, para desenvolvê-la mais, nos próximos capítulos volto-me para os fundamentos da teoria marxista. Em estudos futuros, dedicarei atenção a essa análise do presente, destacando principalmente as críticas decoloniais que alinham as perspectivas econômicas com a colonialidade.

Os diferentes, os radicais, os anormais — isto é, todas aquelas pessoas até então lidas como dissidentes, como sujeitos fora do sistema — estão em processo de incorporação por esse último estágio do capitalismo, extremamente sofisticado e com imensa capacidade de adaptação e absorção daquilo que antes lhe era alheio. Ou, em uma hipótese mais extrema, talvez tenha sido o próprio avanço do capitalismo, ao sair de uma fase repressiva e de controle eugênico da população e entrar em uma fase permissiva e de controle demográfico aberto, quem nos tenha fornecido espaço para a constituição de sexualidades livres, afirmadas — supostamente — como decorrência de nossas próprias vontades e desejos.[37]

Para Celso Kashiura, as críticas marxistas ao direito constataram que a forma como o direito elaborou a figura do sujeito de direito atingiu o seu pleno desenvolvimento e se constituiu como nuclear para o direito moderno, juntamente com o auge da afirmação do modo de produção capitalista.[38] Pela perspectiva marxista, é apenas no contexto capitalista que os sujeitos serão colocados na condição de possuidores abstratos de direitos. E isso se coaduna com as relações de produção capitalistas, já que a necessidade de universalização da circulação das mercadorias demandará a constituição de sujeitos portadores abstratos de direitos e de liberdades individuais.

Nesse sentido, o indivíduo não é um dado em si mesmo, apreendido pelo direito e reconhecido em suas características como sujeito de direito. Ao contrário disso, o indivíduo será pressuposto artificialmente como anterior à forma jurídica constituída pela sociedade capitalista e será forjado enquanto sujeito por noções de autonomia e de liberdade, não porque as possui

[37] Essa 'hipótese extrema' consolidou-se a partir das análises de Donna Haraway sobre a transição de fases do capitalismo, sob o nome de 'informática da dominação'. Cf.: Donna Haraway, *Ciência, cyborgs e mulheres: a reinvenção da natureza*, Valência, Cátedra, 1995, pp. 275–276. Nesse contexto, a hipótese sugere que o avanço do capitalismo não apenas absorveu as dissidências sexogenéricas em sua lógica de mercado, mas, em um nível mais radical, pode ter sido o próprio desenvolvimento do sistema capitalista que possibilitou a existência de sexualidades livres e diversificadas. Isso implica que a passagem de uma fase repressiva do capitalismo — caracterizada pelo controle eugênico da população e pela imposição da heterossexualidade normativa — para uma fase permissiva, em que a regulação da sexualidade se flexibiliza em função da lógica de mercado, foi o que permitiu a emergência de identidades sexuais diversas. Em outras palavras, aquilo que hoje interpretamos como uma conquista de direitos sexuais poderia não passar de uma consequência da reorganização do capitalismo, que em sua fase mais recente se mostra capaz de integrar e rentabilizar múltiplas formas de subjetividade e desejo. Em vez de uma emancipação autônoma das dissidências sexogenéricas, essa hipótese extrema propõe que essas identidades possam ter surgido em um marco estrutural que delas precisa e as acomoda dentro de sua lógica de expansão e consumo.

[38] Celso Naoto Kashiura Jr., *Sujeito de direito e capitalismo* (tese de doutorado), São Paulo, Universidade de São Paulo, 2012, pp. 4-5.

em si, mas porque são condições para sua existência dentro desse modo de produção consolidado.

A forma jurídica do sujeito de direito é uma forma social que designa um modo de relacionamento entre os elementos que compõem uma totalidade, não sendo uma forma isolada em si. Para a sua compreensão, precisamos chegar às funções que essa forma do sujeito desempenha em um certo contexto histórico e geográfico. E a influência que o capitalismo exercerá nessa forma também precisa ser lida a partir dos momentos históricos e geográficos do próprio capitalismo, que não é um bloco uno e coeso, atemporal e universal — apesar de guardar em si determinadas premissas básicas. É nesse sentido que Evgeni Pachukanis defende que a crítica marxista considera toda forma social em sua historicidade, propondo-se a explicar as condições materiais historicamente dadas que fizeram desta ou daquela categoria uma realidade.[39]

Sonja Buckel argumenta que o sujeito de direito nos aparece como se algo dentro dele precedesse o direito e como se fosse meramente regulado por este. As características normativas — como igualdade, liberdade, autonomia e imputabilidade — surgem como se fossem características naturais, inerentes ao ser humano.[40] Por isso, segundo Vinícius Casalino, é tão recorrente a 'naturalização' ou 'biologização' da figura do sujeito de direito, atrelando-o à estrutura corporal biológica do indivíduo.[41]

Parece haver alguma coisa que seja efetivamente 'pura' em nossa configuração como seres humanos e que alimenta o sistema jurídico em seu reconhecimento de nossa subjetividade. A teoria do direito moderna forjou essa compreensão de que todo o indivíduo, ao nascer com vida, é potencialmente dotado de consciência e de vontade. Por ser uma forma jurídica que só é compreendida em sua situação histórica, ela é uma ideologia jurídica, sendo o sujeito de direito a principal manifestação subjetiva do valor capitalista.

Se partirmos da premissa de que toda a forma de realização da liberdade, como a forma jurídica, é manifestação do valor capitalista, então podemos problematizar as duas fases da dinâmica moderna do capitalismo,

[39] Evgeni Pachukanis, *Teoria geral do direito e marxismo,* São Paulo, Editora Acadêmica, 1988, p. 70.

[40] Sonja Buckel, "A forma na qual as contradições podem se mover": para a reconstrução de uma teoria materialista do direito, em *Revista Direito e Práxis,* vol. 5, núm. 9 (2014), p. 377.

[41] Vinícius Casalino, "O capital como sujeito e o sujeito de direito", em *Revista Direito e Práxis,* vol. 10, núm. 4 (2019), pp. 2904–2905.

importantes para a nossa argumentação de que saímos de uma fase repressiva e entramos em uma fase permissiva do dispositivo de controle da sexualidade.[42]

A primeira, a fase repressiva, restringia a nossa sexualidade ao padrão heterossexual como um molde necessário à constituição dessa primeira fase do capitalismo. O Estado moderno assumiu um caráter eugenista, isto é, preocupou-se em definir os sujeitos aceitáveis às preocupações capitalistas de constituir uma força de trabalho sólida para o seu mercado produtivo. Por isso, estava mais interessado no controle da natalidade e no estabelecimento de padrões de 'normalidade' das relações sexuais, que seriam adequadas aos anseios do mercado.

Já na sua segunda fase, a mais atual, estamos diante de um contexto permissivo para a nossa liberdade sexual, que compõe uma nova dinâmica de operação de mercado. Isso muda o caráter eugenista da governamentalidade do sujeito exercida pelo Estado em favor de um processo de ampliação do mercado de consumo, sem a necessidade de um controle profundo dos mecanismos reprodutivos dos sujeitos. Isso os libera para a realização de suas liberdades sexuais fora do arranjo matrimonial e reprodutivo necessário para a fase anterior do capitalismo. O que atualmente lemos como conquistas de direitos relacionados à liberdade sexual tem relação com essa mudança estrutural da própria dinâmica do capitalismo.

Essa mudança de um contexto repressivo para um contexto permissivo da sexualidade, quando analisada segundo as premissas do sistema capitalista, traz algumas questões. Seria o padrão heterossexual de relações familiares ainda necessário para a manutenção do sistema capitalista? A grande densidade demográfica e os limites da capacidade mundial para a sustentação de sua população não estão levando o sistema capitalista a sair do modelo de controle dos processos reprodutivos localizados para um sistema de controle demográfico mundial, retirando dos arranjos conjugais a necessidade reprodutiva? Por qual motivação econômica os modos de vida das dissidências sexogenéricas começam a se tornar aceitáveis para o capitalismo? O que as vivências dessas dissidências expressam enquanto manifestação subjetiva do valor capitalista? Existe algo 'natural' ou 'biológico' em nossas existências que nos permite afirmar uma identidade sexual como algo ante-

[42] Mais uma vez utilizo-me da argumentação de Donna Haraway a respeito da transição do sistema capitalista. Cf.: Haraway, o*p. cit.*

rior ao seu reconhecimento pela forma jurídica? Todas as dissidências sexogenéricas são valiosas para o capitalismo? Quem tem dinheiro para pagar por seu acesso ao livre mercado sexual capitalista? Existe alguma relação entre as atuais reformas do direito, voltadas à incorporação de novos sujeitos, com o atual estado do capitalismo?

Para Karl Marx, vestimos as nossas 'máscaras econômicas' e personificamos em nós mesmos as relações necessárias para as operações do mercado capitalista. As formas jurídicas não são meras abstrações, formas universais de recepção dos indivíduos no sistema jurídico. Na verdade, são a materialidade histórica do sistema capitalista institucionalizado e operado pelo direito. A teoria do direito, ao criar suas categorias e moldar a forma jurídica do sujeito enquanto supostamente neutra, institucionaliza, por meio do sistema jurídico, a forma de ser do modo de produção capitalista e o modo de existir do sujeito liberal individualista.[43]

Nesse sentido, podemos elaborar algumas perguntas: com a incorporação dos sujeitos excluídos do sistema jurídico e com a progressiva absorção capitalista das dissidências sexogenéricas, estaríamos sendo levados a uma normalização das nossas sexualidades dissidentes por intermédio da expansão da dinâmica econômica em busca de novos mercados? Que nova forma de ser do modo de produção capitalista tem permitido a recepção de outras configurações de vida e identidades sexogenéricas? E quem seriam aqueles que, mesmo assim, continuarão excluídos desse processo? Qual é o preço que pagamos para estarmos dentro desse jogo?

Na leitura marxista, a forma jurídica seria um instrumento de realização da troca de mercadorias. Tanto os sujeitos que irão trocar as mercadorias, quanto os diferentes produtos do trabalho serão equiparados entre si. Com a abstração da igualdade, os diferentes trabalhos realizados são igualados e suas verdadeiras desigualdades são apagadas, como se todos pudessem ser entendidos como correspondentes e com iguais condições de realização de suas ações. Para Buckel, isso se reflete no modo como o direito opera a forma jurídica dos sujeitos: os sujeitos de direito também estão ligados entre si abstratamente, desde que sua individualidade concreta esteja ocultada ou desconsiderada.[44]

[43] Karl Marx, *O capital: crítica da economia política. Livro I. O processo de produção do capital,* São Paulo, Boitempo, 2013, p. 169.

[44] Buckel, *op. cit.* pp. 373–4.

Hoje, ao visualizarmos que as questões concretas da vida dos sujeitos começam a ser desnudadas e passam a compor a própria forma do direito, demandando o reconhecimento dos sujeitos antes excluídos, e ao percebermos que o capitalismo vem ganhando mais força e se tornando ainda mais hegemônico, que tipo de jogo estamos jogando enquanto peças a serem adequadas a esse sistema econômico? Ao operarmos a ideia de que a liberdade sexual deve ser universalizada e que o seu exercício depende apenas de nossa vontade livre e desimpedida, é provável que estejamos consolidando um mercado sexual das subjetividades, uma dinâmica econômica que agora opera com a particularização dos nossos desejos em um grau muito mais elevado do que antes.[45]

Temos lidado com a nossa sexualidade como se estivéssemos em um mercado. Interagimos por meio de um contrato sexual livre e desimpedido, em dinâmicas pontuais de satisfação sexual que supostamente atenderiam aos nossos desejos mais puros e profundos. Não precisamos mais nos relacionar afetivamente por determinações da tradição ou por rígidos papéis sociais a cumprir. Somos átomos sexuais que compõem a nova química do desejo. Resta-nos saber se esse desejo é algo intrínseco a nós mesmos ou se é a forma pela qual a nossa subjetividade passou a operar segundo as influências dos fatores externos determinantes.

Na perspectiva marxista, no direito moderno a nossa forma jurídica — o sujeito de direito — produziria coesão social e uma subjetividade adequada ao sistema capitalista e liberal. Por meio da igualdade entre os sujeitos de direito foi estabelecida uma ligação entre cada indivíduo da sociedade, seja sob a forma do contrato, ou sob a forma da lei. Nessa dinâmica, o direito vem operando como organizador do modo como os indivíduos se reconhecem e regulam suas relações e seus conflitos de interesses, segundo as demandas da ideologia capitalista.

E ao criar as condições abstratas para a sua realização, ele dispõe de procedimentos genéricos sobre menoridade, capacidade, boa-fé nas relações jurídicas, erros e vícios para o desempenho da autonomia, imputação e responsabilidade etc. É na gramática genérica e abstrata de constituição do sujeito de direito pelos procedimentos jurídicos que encontramos o padrão formal e

[45] O coletivo Tiqqun propôs, em *Primeiros materiais para uma teoria da Jovenzinha*, que, no capitalismo atual, a dominação opera menos por meio da coerção direta e mais através do prazer, da oferta de estilos de vida e da internalização da vigilância. O livro analisa como a biopolítica contemporânea atua por meio da sedução e do controle dos desejos, em vez da repressão explícita. Cf.: Tiqqun, *Primeiros materiais para uma teoria da Jovenzinha*, Madri, Acuarela, 2012.

universal de sujeito usado para garantir a coesão do sistema e a compatibilização das subjetividades. Esses procedimentos servem para a superação das divergências e das diferenças entre os sujeitos, operando como um conector abstrato que os equipara nesse 'jogo entre iguais'.

Nesse contexto, pode-se entender que a modernização da sexualidade nos conduz a arranjos semelhantes. Pleiteamos o reconhecimento da igualdade de tratamento entre as diversas formas de gênero e sexualidade. Também dispomos de procedimentos para garantir as 'boas afetividades', consolidando o exercício de nossa autonomia sexual por meio da afirmação de nossa maioridade civil.

Além disso, estipulamos formas contratuais e negociações sobre os sentidos de nossa sexualidade e afetividade, apontamos os modos inadequados de comunicação interpessoal e demandamos responsabilidades afetivas nas dinâmicas relacionais. Por meio dessa contratualização das interações, afirmamos uma nova forma de produção de coesão social mediada pela sexualidade.

Assim, as condições abstratas para a realização de nossos modos de vida pessoais estão dadas, sendo que o tipo de contrato pouco importa: de compra e venda, de trabalho, de aluguel, de casamento ou até um contrato sexual estabelecido para uma única noite. Atuamos como senhores de nossos desejos e vontades, agentes que determinam os caminhos que serão seguidos, ao mesmo tempo em que solicitamos a devida proteção para as nossas liberdades serem realizadas da maneira mais plena possível.

A análise marxista sobre o surgimento histórico da figura do sujeito de direito — que foi materializado segundo as necessidades da sociedade burguesa — desnudou a sua suposta centralidade no sistema jurídico ou a compreensão de que é ele quem opera livremente a sua vontade e disciplina os seus modos de agir. Ao contrário, segundo Kashiura, o sujeito de direito não é a sua "causa primeira, ele é somente o resultado de uma estrutura social na qual os indivíduos são meros suportes — ou portadores — das relações sociais".[46] Portanto, a gramática jurídica foi forjada segundo a noção de que o sujeito de direito é, potencialmente, um proprietário, seja de sua vida, de seu corpo, de sua liberdade, de sua força de trabalho, de sua herança e até de sua afetividade e desejos sexuais.

[46] Celso Naoto Kashiura Jr., "Sujeito de direito e interpelação ideológica: considerações sobre a ideologia jurídica a partir de Pachukanis e Althusser", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 6, núm. 10 (2015), p. 66.

Isto poderia levar esse sujeito de direito a se reconhecer dentro de alguma identidade sexual que seja correspondente a essa sua 'possessão de si'; mas, para o marxismo, a posição de pessoa nas relações de direito se relaciona diretamente com a economia capitalista. No caso, é uma forma abstrata e impessoal de ser no domínio jurídico.[47] O modo de produção capitalista, ao se fundar na ideia de livre mercado e promover um sistema econômico de livre circulação de mercadorias, utiliza-se do sistema jurídico para a reprodução da sua dinâmica e para a organização das subjetividades para os indivíduos serem entendidos como autônomos e tenham trânsito livre pelo mercado de consumo.

A forma do direito está apoiada na ideia de que somos sujeitos com livre desempenho da nossa vontade, acobertando uma igualdade formal necessária para a circulação de mercadorias no sistema capitalista. Desse modo, me pergunto: até que ponto as nossas reivindicações de autodeterminação identitária e de livre constituição de nossos modos de vida seriam resultados dessa forma específica de se constituir a liberdade?

Esta é uma questão em aberto, mas que não pode ser desconsiderada enquanto hipótese. Uma crítica *queer* também poderia denunciar os moldes econômicos em que se opera a concepção de liberdade sexogenérica das políticas identitárias, pois essa é uma estrutura de sujeição heterônoma — isto é, regulada por padrões exteriores às próprias experiências subjetivas — e excludente.

Mais ainda, essa denúncia das molduras jurídicas de nossa liberdade revela uma profunda aliança entre a crítica *queer* e a crítica marxista: o ataque ao núcleo do sistema jurídico, a norma. Como sustenta García López, "é preciso desnaturalizar, expor como atua e de que forma elementos contingentes e históricos se configuram como se fossem naturais".[48] No entanto, a tarefa da denúncia não se esgota aí. Deve-se manifestar a antinormatividade da crítica *queer*:

[47] O desenvolvimento do argumento consta no artigo: Simone Helena da Silva e José Rodrigo Rodriguez, "Para que serve ser uma pessoa no direito? Diálogos no campo crítico", em *Revista Direito e Práxis,* vol. 10, núm. 4 (2019), p. 2974.

[48] Daniel J. García López, *Rara Avis: Uma teoria queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, p. 195.

> Não se trata de criticar o sistema jurídico para lhe fazer uma maquiagem. Trata-se de, pouco a pouco, derrubá-lo. Nesse sentido, o objetivo coincide, ainda que talvez não nos meios, com o marxismo: o fim do direito e a extinção dos juristas. O primeiro passo é a eliminação do sexo-gênero como categoria jurídica.[49]

Entretanto, isso nos deixa outra questão: a de se saber se existiria alguma forma de exercício de nossas liberdades que não esteja comprometida com esse modo de ser capitalista e liberal. Se existe, precisaríamos entender de que modo ela se constituiria fora dessas dinâmicas de poder e se é possível algum exercício de nossas práticas de liberdade que não esteja entranhado em alguma relação de poder. A hipótese de Foucault é a de que toda e qualquer forma de liberdade estará circunscrita a uma dinâmica de poder. Assim, qualquer resposta a esse problema deveria considerar que as liberações ocorrem nas relações de poder e que delas não nos livraremos, independentemente do seu conteúdo.[50]

Para entrar mais a fundo nesse problema, podemos debater as raízes do sentido de liberdade moderna, na tentativa de encontrar esse outro significado possível de práticas de liberdade que não esteja emaranhado nas formas capitalistas de concepção de nossas acepções de liberdade. As críticas marxistas despem esse processo de formação do sentido de liberdade moderna ao afirmar que o indivíduo, quando visto como uma mercadoria circulante, não é efetivamente um sujeito de direito, mas um escravo que está à mercê do capitalismo. Como argumenta Casalino, ele não seria um sujeito de direito conforme as promessas de autonomia e de liberdade anunciadas pela modernidade, mas somente uma forma específica e individualizada de uma

[49] *Ibid.*

[50] Nesse sentido, ouso afirmar, sabendo da precariedade dessa hipótese, que a crítica *queer* é não-capitalista, mas nem sempre é anticapitalista. Essa sutil distinção é interessante, ao colocar a crítica *queer* em um entrelugar, em uma encruzilhada entre propostas reformistas e propostas revolucionárias, extraindo possibilidades de ambas as situações. Entretanto, como ela nasce de uma preocupação com as situações de exclusão situadas na atualidade, ela se coloca como contrária ao capitalismo, ao mesmo tempo em que se lança por dentro dele para subvertê-lo e ressignificá-lo. E, em certos momentos, consegue também se colocar em uma posição mais agressiva, a ponto de anulá-lo. Poderia dizer que o desejo de superação é anticapitalista, mas o material de realização das práticas de liberdade não necessariamente o é, pois, se encontra emaranhado pelas relações de poder do agora. Entretanto, essa questão precisa de um desenvolvimento teórico muito mais robusto, o que estaria fora dos limites deste trabalho.

relação social que o coloca na função meramente acessória e subordinada às adversidades da acumulação capitalista.[51]

Isso excluiria da forma jurídica do sujeito possibilidades efetivamente reais de autodeterminação de si ou as potências constitutivas das relações sociais de modo autônomo, segundo Marx. Além disso, se o conceito de sujeito de direito é somente a personificação de categorias econômicas, torna-se insustentável e injustificável o processo de responsabilização do indivíduo por situações e relações das quais ele é apenas uma criatura e não um sujeito autônomo, responsável e criador da ordem em que ele está inserido.[52]

Como as mercadorias, nas palavras de Pachukanis, "não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras", seus guardiões — indivíduos transformados em sujeitos de direito — estabelecem relações entre si como pessoas cujas vontades estão estabelecidas nas mercadorias, nas coisas a serem possuídas e trocadas, em um reconhecimento mútuo enquanto proprietários privados, donos de sua própria liberdade decisória. Esta relação jurídica assume a forma do contrato, refletindo as relações econômicas que estão em sua base.[53]

No caso, as pessoas passam a existir nesse sistema como representantes das mercadorias e do dinheiro necessário para as trocas ocorrerem. Por isso, segundo Marx, as "máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, como suporte das quais elas se defrontam entre si".[54] É neste sentido que Pachukanis afirma que a categoria de sujeito de direito é extraída do próprio ato de troca mercantil, pressupondo um sujeito que tem uma liberdade — ao menos formal — para se autodeterminar e decidir sobre a sua vontade. A partir dessa relação mercantil, o direito incorpora uma relação de oposição entre o sujeito e o objeto: o objeto é a mercadoria e o sujeito é o possuidor da mercadoria.[55]

Quando mencionei no primeiro capítulo os conceitos de 'capitalismo rosa' e de '*pink money*', estava pontuando justamente esse modo de operação do capitalismo nas dinâmicas de vida das dissidências sexogenéricas. Pressupõe-se que temos liberdade sexual e que autodeterminamos nossos modos

[51] Casalino, *op. cit.,* pp. 2883-2885.
[52] Marx, *op. cit.*, p. 72.
[53] Pachukanis. *op. cit.*, pp. 69–70.
[54] Marx, *op. cit.*, p. 129.
[55] Pachukanis, *op. cit.*, p. 75.

de vida, mas o capitalismo tem exigido dos seus 'novos incluídos' que entreguem seus desejos ao mercado — ou que desejem as ofertas dadas pelo mercado —, que estabilizem suas relações conjugais, que contratem planos de saúde e seguros de vida, que viajem, consumam, sejam felizes, desde que façam parte do grande mercado e sejam lucrativos. As dissidências sexogenéricas agora têm também um valor de mercado — e é muito valioso. Portanto, a nossa inclusão tem um preço: deixamos o desejo de 'sermos cidadãos' para nos tornamos a 'diversidade sexual consumidora'.

Ao escrever sobre os aparelhos ideológicos do Estado, Louis Althusser apresenta os indivíduos transformados em sujeitos pela ideologia capitalista como seres que 'andam por si mesmos', seres que criam a ilusão de que são livres, de que caminham pelas próprias pernas. Entretanto, estão iludidos por uma dinâmica que os leva 'livremente' às vontades do verdadeiro sujeito, fazendo-os aceitar — ou não perceber — o seu real processo de sujeição, realizando 'por si mesmos' as vontades de quem opera os processos de constituição das subjetividades.[56]

Por isso, para Kashiura, esse processo de sujeição age por meio da forma burguesa do sujeito de direito. O indivíduo se constitui como sujeito "para que, por si mesmo, no pleno uso de sua autonomia de vontade, realize o seu 'assujeitamento', respaldando-se na ilusão que lhe é dada pela ordem jurídica".[57]

Utilizando o conceito de 'burguesia gay' de Javier Sáez, aposto na ideia de que grande parte das formas de recepção dos novos sujeitos e do reconhecimento de direitos conforme o padrão comportamental hegemônico tem levado à extensão dessa ilusão de que caminhamos com os nossos próprios pés, de que agora parte das dissidências sexogenéricas consegue ser livre e autônoma, tal qual o são as pessoas heterossexuais.[58]

O mesmo poderia ser aplicado para outras identidades recepcionadas pelo processo de incorporação de novos sujeitos: mulheres que hoje podem ser livres como os homens são; pessoas negras que se tornam autônomos e protegidos como os brancos; pessoas indígenas que agora pertencem ao

[56] Louis Althusser, *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* (3ª ed.), Lisboa, Editorial Presença-Martins Fontes, 1980.

[57] Kashiura Jr., "Sujeito de direito e interpelação ideológica...", p. 51.

[58] Javier Sáez, *Teoría* queer *y psicoanálisis,* Madrid, Síntesis, 2004.

pacto civilizatório do colonizador etc. Compomos a constelação da nova burguesia: novas estrelas marcadas em suas identidades diferenciadas pelo modo de vida do mercado das liberdades.

Em uma sociedade de 'competidores' e negociadores de suas liberdades, a maior prova de que alguém está inserido nessa ordem é a possibilidade que tem de adquirir bens de consumo e propriedades, e de acessar os mecanismos de segurança pública em seu favor. Franz Neumann argumenta que essa organização social precisa de um Estado que institua "leis gerais como a forma mais elevada de racionalidade instrumental, porque essa sociedade é composta por inúmeros empresários de poder econômico equivalente". Com isso, quer afirmar que a função do Estado é, em primeiro plano, a de criar uma ordem jurídica para assegurar o cumprimento das obrigações contratuais, caso haja uma certa igualdade de poder entre os competidores para poderem negociar os seus interesses específicos em iguais condições.[59]

Para o bom funcionamento da propriedade privada — a principal instituição da sociedade burguesa — é necessária a instituição de direitos conexos de liberdade, como a liberdade contratual e a liberdade de comércio. Questões da moralidade sexual ou situações específicas da cultura de um determinado povo não são significativas para a solidificação da propriedade privada. Do mesmo modo, essas questões não interferem nas necessidades mais profundas do proprietário dos meios de produção, já que, para produzir bens de consumo e serviço, o que ele precisa é ter o direito de estabelecer ou de fechar uma operação comercial, o direito de celebrar contratos de compra e venda, de troca, de aluguel, contratos de arrendamento, empréstimo e de hipoteca.

Assim, para Neumann, o contrato — a forma jurídica dessa relação de troca, ou a forma jurídica "em que a pessoa põe sua liberdade em marcha" — representa uma compra e venda envolvendo a forma particular do valor, a mercadoria, e a sua forma universal, o dinheiro.[60] Neste sistema, a função da subjetividade jurídica não depende diretamente das disposições morais de uma sociedade, mas da circulação e da valorização do valor, a lucratividade. Nas palavras de Kashiura, essa ideia toma a seguinte forma:

[59] Franz Neumann, "O conceito de liberdade política", em *Cadernos de Filosofia Alemã,* núm. 22 (2013), pp. 119–120.

[60] Franz Neumann, "A mudança de função da lei no direito da sociedade burguesa", em *Revista Brasileira de Estudos Políticos,* núm. 109 (2014), pp. 29–30.

> A atribuição de uma vontade livre por meio da qual o sujeito de direito se coloca numa relação de igualdade perante outro sujeito de direito é uma exigência da troca de mercadorias. A vontade autônoma do sujeito de direito não determina a relação de equivalência entre as mercadorias que o próprio sujeito conduz para a troca, mas é, na realidade, determinada por ela. A vontade autônoma, o reconhecimento recíproco, a igualdade e a liberdade jurídicas não provam, assim, qualquer qualidade 'superior' intrínseca ao homem, qualquer disposição imanente para a 'moralidade', qualquer determinação 'espiritual' que situaria a pessoa (como agente de troca, sujeito) acima da coisa (como objeto da troca, mercadoria): a subjetividade jurídica é constituída para a troca mercantil como condição para que o valor consubstanciado no corpo das mercadorias se realize na esfera da circulação. Em última instância, para que o movimento de valorização do valor, determinado desde a produção capitalista, que 'aparece e não aparece na circulação', tenha lugar.[61]

Desse modo, qual o lugar para as preocupações do atual capitalismo com os modos como desempenhamos a nossa sexualidade? Jorge Grespan entende que, para o fetichismo burguês, o que importa é o sujeito cumprir o papel de ser "um indivíduo autônomo, responsável por seus atos e por seus contratos, merecedor da condição de que goza como pessoa digna de confiança geral".[62] Assim, caso pague as suas dívidas e honre os seus compromissos, ele será reconhecido como um 'bom sujeito'.

Portanto, entendo que, quando o capitalismo captura as dissidências sexogenéricas, ele opera um processo de 'higienização' e 'aburguesamento' do modo de ser dessas pessoas, transformando os seus comportamentos em dinâmicas palatáveis para a vida social burguesa: é o casamento que se torna 'homoafetivo', o casal gay que defende o padrão monogâmico de relacionamento, as festas divertidas que quebram a monotonia da vida social heterossexual, os programas televisivos animados pelas travestis e pelas *drag queens*. O arco-íris da diversidade colore a vida social compondo mais um elemento desse caleidoscópio de possibilidades de vida reinterpretadas em suas bases conforme as exigências da expansão capitalista.

No fundo, estamos colocando em prática as determinações gerais do capitalismo, já que ele não as realizaria por si só, por precisar que executemos

[61] Kashiura Jr., "Sujeito de direito e interpelação ideológica…", p. 54.

[62] Jorge Grespan, *Marx e a crítica do modo de representação capitalista,* São Paulo, Boitempo, 2019, pp. 280–281.

suas finalidades. Mas, no jogo das ilusões de sua ideologia, nós, os seus agentes individuais, acreditamos que estamos agindo conforme nossa consciência e vontade livre. E quanto mais as cores do arco-íris pintam nossa presença no mundo, quanto mais nos sentimos aceites e abraçados por esse sistema que antes nos excluía, mais profundo se torna o encobrimento dos mecanismos que estão por trás de nossas ações e que colocam em funcionamento os desígnios capitalistas. Em resumo, os propósitos de nossas formas de vida e as maneiras pelas quais nos constituímos no mundo não precisam coincidir plenamente com os propósitos gerais do capital. E é aí que reside seu maior poder.

Práticas de liberação pelo direito

As críticas marxistas abalaram profundamente as estruturas do direito moderno. Para muitos, seus questionamentos foram tão significativos que o direito nunca mais pôde ser percebido como um instrumento neutro de proteção, reconhecimento e emancipação de todos — justamente por conta das denúncias feitas à forma como ele opera. A partir dessa metodologia de análise, diversas correntes se posicionaram e se afirmaram como críticas ao direito moderno, reposicionando os olhares acadêmicos sobre o campo jurídico.

De certo modo, a crítica *queer* também possui raízes no método marxista e em suas derivações, especialmente ao se voltar contra o modo como nossas liberdades são conduzidas para dentro do sistema econômico e contra a forma como a universalidade liberal acaba ocultando exclusões profundas sob o manto de um suposto igual tratamento para todos.

Apesar da força das críticas marxistas, as alternativas revolucionárias mais ortodoxas não resolvem os problemas mais urgentes enfrentados pelas pessoas dissidentes sexogenéricas que vivem em uma sociedade capitalista e liberal. Na prática, essas alternativas não encontram condições fáceis para realizar todas as transformações estruturais necessárias à constituição de uma sociedade efetivamente plural e diversa.

Além disso, tampouco solucionam o problema de que, independentemente da nova forma proposta para o direito, estaremos sempre inseridos em relações de poder — nunca fora delas. Mesmo um eventual 'direito marxista' padeceria provavelmente de problemas similares aos já destacados no contexto das dissidências sexogenéricas e suas exclusões sociais. Portanto, no agora, apostar em uma mudança revolucionária da sociedade ou no colapso do capitalismo e da forma burguesa de vida representa uma utopia que não resolve, imediatamente, os problemas apontados.

Vivemos em uma sociedade capitalista, e as chances reais de construir um novo sistema econômico menos desigual e excludente são reduzidas. Nesse contexto, destituir a proteção oferecida pelos direitos individuais e de liberdades civis, principalmente os representados pelos direitos humanos no âmbito internacional, poderia desencadear situações mais drásticas do que aquela em que nos encontramos atualmente, mesmo com todos os problemas que tenho destacado.

Dadas as condições materiais que temos — dependemos da ordem jurídica moderna e é com base nela que podemos fazer as nossas reivindicações por direitos —, precisamos buscar possibilidades factíveis para a defesa dos

sujeitos subalternizados no aqui e no agora. Além disso, mesmo que as promessas de igualdade e liberdade dadas pela modernidade tenham sido cooptadas pelas atuais dinâmicas de poder e tenham perdido o seu sentido emancipatório profundo, são conceitos que se incorporaram ao nosso imaginário social e precisam ser levados a sério, mesmo que, para isso, devamos encontrar novos sentidos para a sua forma e conteúdo.

Por isso, para muitas propostas teóricas, mesmo após o abalo provocado pelas críticas marxistas, o direito e a forma do sujeito de direito continuam sendo instrumentos potentes para a materialização das promessas de igualdade e de liberdade, e dos valores ainda não realizados da modernidade.[1] Este é o caminho percorrido por parte dos movimentos de reforma do direito moderno em suas diversas formas e modalidades — como as políticas de reconhecimento e identitárias, os direitos das minorias sociais, os novos sujeitos de direito, os direitos emergentes etc. —, que tentam promover ações específicas no direito moderno para o enfrentamento das situações de exclusão e de desigualdade social.

No caso, os direitos reconhecidos para dissidências sexogenéricas[2] seriam parte do resultado dessa proposta reformista do direito moderno, ao aproveitarem a fórmula do sujeito de direito e os atuais mecanismos jurídicos para a proteção e promoção dessas pessoas. Nesse sentido, o sujeito de direito pode se valer da própria estrutura jurídica para se posicionar criticamente em relação ao direito, como sintetizado na sequência:

> Ser pessoa no direito, portanto, pode ser entendido como constituir um centro de responsabilidade, uma possibilidade de imputação de direitos e deveres, mas também de participação ativa no processo de configuração das instituições do direito. Falar em pessoa no direito é, portanto, sempre falar em relações jurídicas, sempre elaborar um processo relacional, não apenas com a sociedade, mas também com as próprias normas do direito, em uma espécie de relação crítica com as normas jurídicas.[3]

[1] Aqui cabe destacar que parte das críticas ao projeto de modernidade não se relacionam diretamente com os postulados modernos, mas sim à forma e ao conteúdo específico do seu sentido europeu ou vinculado às realidades de sociedades do norte global. O mesmo se dá em relação aos postulados da liberdade e igualdade. Eles não são descartados, mas problematizados e ressignificados em outros termos e possibilidades.

[2] Geralmente, esses direitos são expressos com os termos direitos das minorias sexuais, direitos da população LGBTQIA+, direitos sexuais e reprodutivos etc.

[3] Simone Helena da Silva e José Rodrigo Rodriguez Jr., "Para que serve ser uma pessoa no direito? Diálogos no campo crítico", em *Revista Direito e Práxis,* vol. 10, núm. 4 (2019), p. 2988.

A questão que entra em jogo é a de como constituir um processo de sujeição ou como formar um sujeito de direito que não seja estruturado estritamente com base na dinâmica de uma sociedade capitalista e liberal, isto é, que tenha possibilidades de se libertar dessas estruturas e constituir suas formas específicas de compreensão de si enquanto sujeito. E como aliar essas liberações internas ao sistema com as perspectivas das propostas críticas mais radicais, como a crítica *queer*.

Esse processo de sujeição — ou assujeitamento — precisa ser problematizado a partir da perspectiva de que deve ser também canal de 'práticas de liberdade', ou seja, práticas que estão para além dos modelos mais utilizados pelo direito, aquelas que demandam a assunção de determinadas identidades e modos de comportamento de forma heterônoma e acrítica, ou que são limitados pelas condições dadas pela ordem estabelecida.

A questão é se esse processo de sujeição operado pelo direito comportaria a possibilidade de os indivíduos realizarem práticas de autogestão, constituindo seus próprios sentidos de liberdade, dentro do que chamo aqui de 'processos de subjetivação'. Entendo que, neste contexto, a crítica *queer* ocuparia uma função específica de denúncia, operando como um sistema de alerta em relação às exclusões e opressões que possam ocorrer mesmo após essas reformas jurídicas, especialmente quando os processos de sujeição não fornecerem elementos para efetivas práticas de liberdade para as dissidências sexogenéricas.

Desse modo, não nego que a crítica *queer* caminharia passo a passo com essas dinâmicas reformistas — as propostas emancipatórias realizadas internamente ao direito. Mas, ao mesmo tempo, manter-se-ia em uma distância prudente para sustentar sua postura crítica contínua, sempre denunciando as exclusões e pessoas esquecidas, e em busca de modos de ser e de viver ainda não imaginados, de existências que estariam fora da ordem de normalização.

Neste sentido, coloco a crítica *queer* mais como uma 'prática de liberdade', do que como uma prática de liberação — ou uma política emancipatória operada pelos meios disponíveis —, conforme os termos foucaultianos que explicarei melhor na sequência. Todavia, não quero dizer com isto que a crítica *queer* só pode ser compreendida como uma derivação da teoria foucaultiana. Tenho a convicção de que uma crítica *queer* não deveria trabalhar com 'cânones' teóricos, nem se derivar de um centro teórico único.

Só que, dadas as deturpações que identifiquei em relação ao modo como ela tem sido incorporada pelo direito, quero trabalhar com a hipótese de que ela pode ser mais bem compreendida quando vinculada àquilo que Foucault intitulou como 'práticas de liberdade' — algo que não tem definição de conteúdo e se diferencia das 'práticas de liberação'. Esta hipótese me permite ilustrar um modo aconselhável de compreender a crítica *queer*.

De qualquer modo, gostaria de deixar essa proposta em aberto e assumir a precariedade de minha escolha, já que não pretendo aqui debater o conteúdo e o modo de operação das próprias críticas *queer* atualmente. Essa questão pode ser mais bem abordada em trabalhos futuros, não neste livro. Portanto, o meu apoio em Foucault tem relação com o fato de ele ser um dos autores mais utilizados pelos estudos *queer*. E com a hipótese de que, para mim, a crítica *queer é*, acima de tudo, um instrumento de denúncia, uma postura crítica constante e incontrolável, ao invés de um mecanismo propositivo de modelos de normalização mais coerentes e adequados em uma certa sociedade.

Assim, entendo que há uma aproximação muito significativa dessa pretensão *queer* com as propostas de Foucault. E essa aproximação com as 'práticas de liberdade' de Foucault é muito mais interessante para a proposta *queer* do que a aproximação que vem sendo feita entre ela e os modelos de emancipação das políticas identitárias — ou com as 'práticas de liberação'.

Além dos motivos acima justificados sobre porque regresso a uma 'ideia inicial' a respeito do que seria a crítica *queer*, coloco em suspensão uma possível — e correta — crítica 'decolonial' que poderia ser feita contra esta minha proposta analítica. Para mim, como a cultura jurídica brasileira é espelhada na cultura jurídica europeia, o modo como Foucault critica os processos de sujeição operados dentro da governamentalidade do Estado moderno tem correlação — mesmo que incompleta — com a maneira como precisamos promover a desconstrução e o desnudamento dos processos de sujeição forjados pelo direito moderno brasileiro, já que precisamos entender inicialmente o modo como ele opera desde sua origem. Por outro lado, mesmo as propostas de emancipação por meio do direito que estão sendo adotadas aqui são cópias ou adaptações dos modelos mais correntes no norte global, sem variações substantivas em seus arranjos teóricos e práticos.

Por isso, essas circunstâncias trazem para qualquer proposta de análise feita aqui entre nós uma ambiguidade estrutural: a de utilizar, de algum modo, as teorias estrangeiras que criticam as insuficiências e limitações de

suas próprias instituições e de seu projeto de modernidade, já que as instituições do sul global geralmente se constituíram como réplicas — imperfeitas — das do norte. E isso é feito ao mesmo tempo em que são construídas e aproveitadas as críticas constituídas no sul global (pós-coloniais, decoloniais) contra as formas colonizantes de uma modernidade jurídica imposta sobre os países colonizados.[4]

De qualquer modo, para além deste livro, o que busco com esse debate sobre o que seriam as 'práticas de liberdade', em seu sentido mais amplo, são alternativas que não se sustentem exclusiva e primordialmente no modo capitalista e nas formas liberais de se conceber a liberdade. Quero encontrar práticas que produzam condições reais, mesmo que ainda precárias, para a constituição de uma sociedade mais plural e emancipada, condizente com as formas mais densas de práticas de autogestão de si. Destacada esta minha pretensão mais ampla, volto ao fio condutor que sustenta o debate deste livro.

Partindo desse contexto geral que apresentei até agora e apostando que essas condições possam ser produzidas por intermédio do direito, Sonja Buckel propõe a reconstrução das perspectivas marxistas sobre o direito. Compreendendo o direito como uma tecnologia de sujeição e de produção de coesão social, a autora tenta encontrar condições para as contradições sociais conseguirem se movimentar no interior da estrutura jurídica, circulando entre dinâmicas de controle e possibilidades emancipatórias.[5] Esse potencial emancipatório da forma jurídica já havia sido destacado por Franz Neumann, quando defendeu a ideia de que seria possível para a sociedade — ou parte dela — disputar os modos como as instituições são desenhadas e constituídas, produzindo mudanças na estrutura do direito.[6]

As condições reais para as lutas emancipatórias do agora não podem ser constituídas com a renúncia à gramática dos direitos liberais. Mas, ao mesmo tempo, precisamos ter em mente que as lutas operadas por dentro da ordem atual conseguem somente atenuar as violações e discriminações.

[4] Por esses motivos, não me aprofundarei neste livro em discussões sobre decolonialidade ou outras críticas correlatas, já que desviariam o foco da análise para outro debate. Quando importante, apenas destacarei rapidamente os possíveis caminhos 'decoloniais' da argumentação.

[5] Sonja Buckel, "A forma na qual as contradições podem se mover": para a reconstrução de uma teoria materialista do direito, em *Revista Direito e Práxis,* vol. 5, núm. 9 (2014).

[6] Franz Neumann, "O conceito de liberdade política", em *Cadernos de Filosofia Alemã,* núm. 22 (2013); Franz Neumann, "A mudança de função da lei no direito da sociedade burguesa", em *Revista Brasileira de Estudos Políticos,* núm. 109 (2014).

Neste aspecto, Wendy Brown argumenta que as lutas por intermédio da cultura liberal de direitos "não derrotam nem o regime, nem os seus mecanismos de reprodução", embora consigam produzir alguma mudança e algum nível de proteção aos sujeitos excluídos ou subalternizados.[7]

Para Brown, ao mesmo tempo em que o direito se mostra como um instrumento ideológico insuficiente para o enfrentamento dos problemas sociais profundos dos sujeitos excluídos, paradoxalmente também é um dos principais instrumentos que temos à disposição para a produção dos efeitos emancipatórios mais imediatos. Portanto, Brown, em seus debates sobre os direitos e a situação da mulher, destaca que os direitos liberais quase sempre servem como uma mitigação dos problemas de desigualdade de gênero, sem conseguir promover a sua completa eliminação. Entendo que este paradoxo também está presente nas lutas pelos direitos das dissidências sexogenéricas e pode ser lido como o ponto de tensão entre as políticas de reconhecimento dos 'direitos das minorias sexuais' — políticas emancipatórias ou práticas de liberação — e as críticas *queer*.

Localizo a perspectiva *queer* especificamente nesse olhar sobre a insuficiência das lutas por intermédio dos direitos liberais, sem anular a possibilidade de uma conciliação entre as duas posturas: por um lado, uma emancipação interna ao sistema jurídico — as práticas de liberação das amarras da dominação —; e, por outro, práticas de liberdade e de denúncia dos mecanismos de controle — uma constante postura crítica que se coloca como externa a esse sistema, isto é, para além das práticas de liberação.

Esse paradoxo, a meu ver, também se reflete na relação entre os processos de sujeição e os processos de subjetivação. No entanto, essa relação opera em outro nível e com matizes distintos. A relação entre liberação e liberdade alude às formas de se desprender das correntes de dominação, exploração e opressão, bem como de evitar sua recomposição ou a forja de novas correntes. Para os fins desta análise, compreendo que essa relação tem um matiz mais objetivo, uma ação inscrita no externo e no coletivo. Em contrapartida, a relação entre sujeição e subjetivação mergulha nas maneiras pelas quais um indivíduo é moldado 'de fora' ou 'de dentro', um processo dialético e subjetivo que, embora não deixe de incluir liberações das correntes do poder, concentra-se na dimensão mais íntima da produção de si.

[7] Wendy Brown, "Sofrendo de direitos como paradoxos", em *Revista de Direito Público,* vol. 18, núm. 97 (2021), p. 462.

Em minhas leituras e apropriações do pensamento de Michel Foucault, inscrevo a sujeição (*assujettissement*) nos processos por meio dos quais os indivíduos são subordinados por estruturas de poder externas, conformando identidades e comportamentos segundo normas estabelecidas. A subjetivação (*subjectivation*), por sua vez, compreendo-a como o campo das práticas pelas quais os indivíduos se constituem a si mesmos como sujeitos, em um movimento reflexivo que lhes permite exercer sua liberdade e autonomia. Essa distinção é fundamental para compreender como os corpos podem transitar de objetos passivos de controle a agentes ativos de sua própria formação ética e moral — uma questão central no pensamento foucaultiano em seus últimos anos de vida.

Além disso, também me sirvo da diferenciação que Foucault estabelece entre liberação e liberdade. A liberação pode ser entendida como o ato de livrar-se de restrições ou correntes impostas pelas relações de poder, enquanto a liberdade implica uma capacidade permanente de autogoverno e autodeterminação. Ou seja, a liberação pode ser um primeiro passo, mas a liberdade exige um exercício incessante de práticas que não somente permitem romper com a dominação, mas também constituir-se ativamente como sujeito autônomo.

Assim, enquanto a liberação e a sujeição estão ancoradas em dinâmicas de poder exercidas sobre os indivíduos desde o exterior, a liberdade e a subjetivação situam-se no terreno das práticas internas e reflexivas mediante as quais os indivíduos se forjam a si mesmos, ressaltando a importância da agência pessoal e da ética na invenção do sujeito.

A partir de todo esse contexto, proponho um 'modelo escalonado de práticas de liberdade', adaptando ao contexto do direito as análises de Foucault sobre os processos de constituição do sujeito: as possibilidades de práticas emancipatórias (práticas de liberação) e as práticas de liberdade (práticas de autogestão de si e de constituição de outros sentidos de liberdade).

Esse paradoxo do direito e o local onde se situa a crítica *queer* devem ser lidos no contexto de constituição da modernidade europeia. A afirmação das promessas de liberdade individual e de igual tratamento perante a lei fez com que surgisse essa contradição interna à forma do direito. Max Weber analisou o modo como a modernidade se consolidou enquanto um grande pro-

cesso de racionalização da sociedade, incorporando as diversas esferas de valor que surgiram como consequência de uma engenharia social destituída de referências a valores e tradições.[8]

Isso fez com que as sociedades modernas se configurassem a partir de uma fragmentação de visões de mundo e de modos plurais de constituição de projetos de vida pessoais, trazendo a difícil tarefa de conjugar os mais diversos interesses e perspectivas sobre o conteúdo da liberdade e das formas de vida em sua dimensão individual.

Do mesmo modo como o capitalismo exigiu da forma jurídica uma configuração que permitisse a igualização dos sujeitos para a troca econômica, também concedeu espaço para a construção e realização de uma sociedade plural e multifacetada. Além disso, as promessas democráticas decorrentes da desconstituição das antigas monarquias forneceram espaço para a descentralização do poder político e para a ascensão de novas classes sociais e novas dinâmicas de arranjos de poder.

Este conjunto de fatores fez com que o direito fosse paulatinamente disputado por diversos atores sociais. Se todos são iguais perante a lei e se a liberdade é uma condição universal do ser humano, todos também estão potencialmente aptos para acessar esse sistema jurídico que institucionaliza — e disponibiliza — as promessas de liberdade e de igualdade universais. E essa disputa por um sentido de acesso universal ao sistema de direitos pode ser lida a partir das mais diversas formas de luta, como as demandas envolvendo as dissidências sexogenéricas.

Além de funcionar como um instrumento de estabilização dos comportamentos sociais, o direito pode ser entendido também como um mecanismo de disputa de poder. Ele carrega, em sua gramática, as dinâmicas das lutas entre os atores sociais — seja por meio dos debates sobre os sentidos e o conteúdo dos direitos, seja pelos impactos que produz na conformação das instituições políticas.

No entanto, isso ocorre somente enquanto, nos padrões e possibilidades da ordem estabelecida, o direito permite, ao nível individual, demandas por liberdade e autonomia para a realização de sentidos de vida próprios. Ao nível coletivo, abre espaço para reivindicações ligadas a direitos coletivos e di-

[8] Max Weber, *Economia e sociedade II: fundamentos da sociologia compreensiva,* Brasília, UnB, 1999.

fusos de grupos sociais. Essas possibilidades de mobilização do sistema jurídico pelas lutas por novas configurações e novos direitos evidenciam aquilo que podemos chamar de 'duplo fazer' do direito.[9]

Como afirmam Silva & Rodriguez, com a complexidade das sociedades modernas e com a incorporação das promessas de liberdade e igualdade em nosso imaginário social, a forma do direito "viabiliza o dissenso e a disputa pela organização social", evitando que um determinado grupo consiga impor, absolutamente, um único modelo de sociedade e de vida pessoal.[10]

Assim, a forma do direito abre um espaço, mesmo que reduzido, para os sujeitos gerirem as suas vidas, permitindo a discordância e a contestação das normas ao lhes conceder a possibilidade de questionar e denunciar as privações e exclusões que sofrem. Isso faz com que a disputa pelos sentidos do direito se opere no seu interior, expressando as demandas políticas e sociais por meio da linguagem jurídica e promovendo a criação de padrões gerais para a organização da sociedade.

O risco de abandonar a categoria de sujeito de direito com o argumento de que ela é uma forma do processo de sujeição que controla e modula inadequadamente nossos sentidos de ser nos leva à pergunta sobre o que teríamos sem ela. Existe algum processo social que não dependa de nenhuma forma de normatização da vida coletiva? Seria possível um estágio social no qual a liberdade atingiria um grau tão pleno que constataríamos a ausência de estruturas de dominação? Ao partirmos do pressuposto de Foucault de que há uma relação de coprodução entre formas de liberdade e relações de poder, então a resposta para as duas perguntas seria negativa.

Portanto, o mero abandono da forma jurídica seria uma atitude irresponsável em relação às consequências práticas imediatas para as necessidades de proteção e emancipação das pessoas na atualidade. Precisamos encontrar potenciais emancipatórios a partir das condições materiais que estão à nossa disposição, pois a luta pelos direitos é uma luta do agora, independentemente dos próximos grandes passos políticos que conseguiremos dar em direção a outra forma política e jurídica para a sociedade.

---

[9] Adriana Vianna e Laura Lowenkron, "O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens", em *Cadernos Pagu,* dossiê Gênero e Estado: formas de gestão, práticas e representações, 2017, p. 51.

[10] Silva e Rodriguez, *op. cit.,* pp. 2982-2984.

Sendo assim, precisamos levantar outras questões, se quisermos partir das condições da própria estrutura jurídica atual. Que ressignificação poderíamos produzir para a sujeição jurídica — o sujeito de direito —, partindo de uma atitude crítica radical? É possível operarmos dentro desse sistema e mantermos uma postura crítica, a partir daquilo que estou chamando de 'modelo escalonado de práticas de liberdade'? Que potências efetivamente emancipatórias existem no interior do direito? Que alternativas encontraremos para aqueles que ainda continuarão excluídos ou parcialmente excluídos desse sistema? E qual será o lugar de uma crítica *queer*, se mantivermos nossa luta por intermédio do direito? Restará alguma coisa que ainda poderíamos chamar de um 'para-além do direito'?

Quando Immanuel Kant escreveu o seu artigo "Que é o Esclarecimento?",[11] ressignificou o papel da razão moderna e os potenciais emancipatórios do ser humano ao reinterpretar o sentido do 'Esclarecimento' europeu.[12] Para Kant, o Esclarecimento seria a tentativa de retirar o ser humano de seu estado de 'menoridade', ou de fazer o ser humano superar a sua incapacidade de fazer uso de sua própria razão, afirmando a sua autonomia e tornando-se independente da orientação de outrem.

Na perspectiva kantiana, o ser humano é o responsável pelo seu estado de menoridade e é na capacidade que temos de usar a nossa razão e de construir um entendimento próprio sobre o mundo que está o sentido profundo

[11] Immanuel Kant, "Resposta à pergunta: que é esclarecimento?", em *Immanuel Kant: textos seletos,* Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 100–.

[12] Como mencionei em outra nota, Ilustração ou Século das Luzes é um conceito que faz referência ao movimento intelectual e filosófico surgido na Europa durante o século XVIII. Para uma discussão mais ampla desses conceitos, cf.: Ernst Cassirer, *A filosofia do iluminismo*, Campinas, Unicamp, 1997. Para os fins deste trabalho, opto por usar o termo 'Esclarecimento'.

do que é o Esclarecimento. Sair desse estado de menoridade nos levaria a falar em nome próprio e a usar publicamente a nossa razão, chegando à possibilidade de impor a nós mesmos as leis que nos governam.

Essa proposta foi amplamente utilizada pelos teóricos da Escola de Frankfurt,[13] que buscaram identificar, a partir da realidade social capitalista, as condições de possibilidade para a realização de sentidos emancipatórios. Esses teóricos aproveitaram a proposta de Kant sobre as potencialidades de um pensamento crítico e postularam possibilidades para a solução dos problemas sociais nas condições das sociedades capitalistas ocidentais, buscando alternativas para a emancipação e a superação dos problemas sociais diagnosticados.[14]

Para esta tradição, uma teoria crítica realizaria um diagnóstico sobre a sociedade em seu tempo presente e identificaria, a partir disso, sentidos para uma emancipação concretamente possível. Isso seria possível desde que, segundo Amy Allen, a teoria crítica realizasse um 'diagnóstico explicativo' das relações de poder em toda a sua profundidade e complexidade. Essas relações de dominação e de opressão são as que escravizam os seres humanos e bloqueiam os processos emancipatórios, gerando crises e patologias sociais.[15]

Michel Foucault também se envolveu com o texto kantiano sobre o que é o Esclarecimento, mesmo não se vinculando profundamente ao modelo de teoria crítica desenvolvido pela Escola de Frankfurt, principalmente por ter divergências em relação aos sentidos de emancipação propostos pelos teóricos frankfurtianos. Seu ponto em comum com esses teóricos é a possibilidade de se extrair da análise kantiana um modelo de diagnóstico explicativo sobre o tempo atual.[16]

É a partir do texto kantiano que Foucault desenvolveu alguns pontos de sua análise sobre o que compreende por crítica. Ele se questiona sobre o que

---

[13] Para uma biografia dos autores da Escola de Frankfurt, cf.: Stuart Jeffries, *Grande Hotel Abismo: a Escola de Frankfurt e seus personagens,* Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 2018. Sobre sua história e suas influências, cf.: Martín Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt,* Madrid, Taurus, 1974; Marcos Nobre, *A teoria crítica,* Rio de Janeiro, Zahar, 2004; Rolf Wiggershaus, *Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política,* Rio de Janeiro, Difeel, 2002.

[14] Nobre, *op. cit.*

[15] Amy Allen, "Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista", em *Revista Novos Estudos,* núm. 103 (2015), p. 116.

[16] Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", em *Dits et écrits,* París, Gallimard, 1994, pp. 679–688.

Kant queria dizer quando definiu o seu sentido de Esclarecimento. E, por meio dessa investigação dos sentidos subjacentes à resposta de Kant, levanta algumas perguntas sobre o que efetivamente estava por trás da inquietação kantiana. Kant queria saber o que está acontecendo neste exato momento? O que estaria acontecendo conosco? O que seria este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos? O que somos enquanto sujeitos esclarecidos, enquanto parte do Esclarecimento?

Com isso, Foucault chega à conclusão de que Kant pergunta algo a mais. Ele questiona, em um período muito preciso da história, o que efetivamente somos neste momento. Assim, Foucault extrai de Kant um pensamento crítico que partirá de uma ontologia da atualidade, levantando perguntas sobre o que é a nossa época presente e qual seria o campo atual no qual se constituem e se realizam nossas experiências. Dessa operação, extrairíamos uma ontologia do presente e uma ontologia de nós mesmos, definindo as condições para uma problematização sobre o que é o ser humano e o mundo no qual ele vive.

O que temos, então, é a base de uma tarefa crítica: uma análise sobre quem somos e o que é o momento atual, sobre o que somos no aqui e no agora. Todavia, Foucault não cai na armadilha de desenvolver uma proposta teórica que investigue o que somos, como se fosse possível chegar a uma 'essência' definidora de nós mesmos por meio de um processo inesgotável de descobrimento de si.

Como Foucault estava mais preocupado com os processos de controle dos sujeitos, em vez de uma investigação que se resumiria a afirmar o que somos, ele propõe outra metodologia: por meio de uma investigação crítica sobre o que somos, chegaríamos a outra proposta, a de recusarmos o que somos, ou o que foi feito de nós.

Em minha percepção, esse é um dos pontos de sua proposta crítica que mais se liga com a crítica *queer*: conhecer o que somos para então recusarmos os modos heterônomos como somos constituídos e propormos práticas de si, formas de relatar a si mesmo que sejam condizentes com os postulados da autogestão de si.[17]

Entretanto, essa não é uma afirmação sobre o que é a identidade em si e o que podemos fazer a partir dessa identidade. É mais uma compreensão de

[17] Aqui é possível entender melhor o uso que faço, no início do livro, do dito: "Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou".

que qualquer identidade é precária e que os dispositivos que nos formam são artifícios explicáveis em relações e dinâmicas de poder, podendo sempre ser contestados e reformulados. Nas palavras de Foucault:

> Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste 'duplo constrangimento' político, sendo a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado, mas sim do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.[18]

Antes de propor sua 'nova economia das relações de poder' a partir de um modo de usar as atuais formas de resistência contra as diferentes formas de poder, Foucault produziu um diagnóstico sobre a 'governamentalidade' do sujeito feita pelo Estado moderno. O objetivo de seu trabalho foi realizar uma análise histórica de nossa cultura para entender os diferentes modos pelos quais nos convertemos em sujeitos.[19] Seu projeto filosófico foi pensar a subjetividade moderna como resultado de mecanismos de agenciamento de poder, isto é, perguntar como as relações que operam entre o saber, os jogos de produção de verdade e as práticas de poder influenciam a constituição dos sujeitos.

O que chamamos 'sujeito' é fruto de operações de sujeição — ou assujeitamento — realizadas nas relações de poder, ou seja, é o resultado de processos de sujeição decorrentes das práticas das ciências, das instituições e dos demais mecanismos de controle social. Por isso, para Malcher e Deluchey, Foucault parte do pressuposto de que o sujeito é uma forma, ao invés de uma substância, e que essa forma nem sempre é idêntica a si mesma — o que afastaria qualquer concepção essencialista sobre o que é o sujeito.[20]

Ao dar atenção aos processos de sujeição, Foucault se preocupa inicialmente com os 'modos de objetivação', ou seja, com os saberes que foram constituídos enquanto fontes normativas sobre o comportamento humano e com os meios pelos quais esses saberes estabeleceram regimes de verdade. Com os instrumentos de agenciamento de poder, esses regimes forneceram

[18] Michel Foucault, "O sujeito e o poder", em *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica,* Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, p. 239.

[19] *Ibid*. p. 231.

[20] Farah de Sousa Malcher e Jean-François Yves Deluchey, "A normalização do sujeito de direito", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 9, núm. 4 (2018), p. 2104.

os espaços, os limites e as possibilidades para a constituição dos indivíduos como sujeitos, já que o poder se realiza e se sustenta na condução e na ordenação das possibilidades de ação dos indivíduos.

É nesse sentido que ocorre a sua aproximação com o texto de Kant sobre o que é o Esclarecimento, levando-o a se perguntar sobre o que somos nós hoje. Ou melhor, o que fizeram de nós para que nos reconhecêssemos de determinada forma, com uma certa identidade, em um modo específico e sob determinadas circunstâncias. Com essas perguntas em mente, Foucault se vale de seu método investigativo histórico para compreender como os sujeitos são 'sujeitados' por técnicas de disciplinamento dos corpos, por mecanismos específicos de proteção e gestão da vida e pelos modos como os Estados modernos governam seu corpo populacional para a preservação do seu tecido social.

Ao observar as lutas contemporâneas dos 'novos sujeitos' ou as lutas vinculadas à grande categoria de 'lutas identitárias', percebo que elas giram em torno da questão 'quem somos nós'. São, em regra, uma recusa às abstrações criadas tanto pelo regime de violência econômica e ideológica da sociedade — que tende a ignorar quem somos em nossa percepção individual de si —, quanto por mecanismos científicos ou burocráticos estatais — que se propõem a determinar objetivamente o que somos.

Para Foucault, o objetivo das lutas de resistência não é tanto o de atacar tal ou qual instituição de poder, ou grupo, ou elite, ou classe social, mas o de questionar uma técnica ou uma forma de poder, aquela que incide diretamente sobre a vida cotidiana e que imprime nos indivíduos sua própria marca, impondo-lhes, ao serem individualizados, uma lei da verdade que os liga a uma certa identidade.

Assim, o poder faz dos indivíduos sujeitos. E Foucault compreende dois significados para 'sujeito': sujeito a alguém, pelo controle e pela dependência; e sujeito à sua própria identidade, por uma consciência ou autoconhecimento, em alguma forma de prisão em si mesmo. Esses dois significados sugerem uma forma de poder que subjuga e que sujeita, tanto pela imposição de sentidos exteriores quanto pela aceitação irrefletida de uma específica forma de ser.[21]

[21] Foucault, "O sujeito e o poder", p. 235.

Ao promover uma análise dos diferentes modos de sujeição — ou de assujeitamento —, Foucault se preocupa com a constituição histórica das diversas formas do sujeito em relação aos jogos de poder e à produção de sentidos de verdade. Como mencionei anteriormente, a pergunta sobre 'quem atualmente somos' vai no sentido de compreender o que fizeram de nós para que nos reconhecêssemos assim, de um tal modo, de uma certa forma. Esta indagação sobre 'o que fizeram de nós' se refere ao fato de que, para Foucault, os indivíduos são sujeitados por técnicas de disciplinamento dos corpos.

Essa conclusão é extraída de suas investigações desenvolvidas tanto no livro *Vigiar e Punir* — com os mecanismos de premiação e punição de um sistema normativo que demanda dos sujeitos um processo de reconhecimento e consentimento em relação às normas punitivas —, quanto no livro *História da Sexualidade* — no qual compreende os corpos humanos como constituídos por seus traços biológicos definidos pelo regime de verdade das ciências do corpo, ou pelas condições diferenciais das pessoas em seu contexto vital e social.[22]

Em síntese, para Foucault, o sujeito moderno é o efeito de processos de sujeição que decorrem tanto das normalizações das técnicas disciplinares — que instituem sistemas de vigilância e punição — quanto dos regimes de saber que produzem os sujeitos como elementos de uma população, tais como a estatística, a geografia, a economia política, a psicologia etc.

Por meio da governamentalidade operada pelo Estado moderno, os sujeitos são constituídos por vários vetores de gestão. Por exemplo, pelo aspecto econômico, podem ser reconhecidos como pobres, ou vulneráveis economicamente a partir de sua escassez de recursos, ou pela falta de meios para a sua subsistência. Os processos de deslocamento territorial ilustram outro vetor possível, constituindo a ideia de pessoa migrante. Já pelo aspecto biológico, são identificados por questões relacionadas à saúde, a dados genéticos, à ascendência biológica ou à classificação racial.

Assim, a pergunta sobre o que fizeram de nós é respondida pela análise dos processos de sujeição realizados no interior das relações de poder e saber. Isso envolve a compreensão dos sentidos de identificação produzidos

[22] Michel Foucault, *A história da sexualidade: a vontade de saber.* Vol. I, Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2014. Michel Foucault, *Vigiar e punir: o nascimento da prisão* (25ª ed.), Petrópolis, Vozes, 2002.

dentro dessas práticas sociais e dos modos como os indivíduos se reconhecem e são reconhecidos a partir dessa identificação, dada principalmente de modo heterônomo.

Essa análise sobre os processos de sujeição será utilizada e ampliada por Judith Butler, quando ela se pergunta por que os indivíduos assumem e performam normas de subordinação de gênero.[23] Grande parte das pessoas vinculadas à crítica *queer* parte dessa relação de continuidade entre as teorias de Foucault e Butler, questionando o status do indivíduo nas relações institucionalizadas de poder.[24]

Como venho repetindo, o núcleo das análises de Foucault sobre os processos de sujeição está na constatação de que o sujeito é, em si mesmo, um efeito das relações de poder e só existe dentro delas. Não há nada que seja essencialmente constitutivo do indivíduo, qualquer coisa que possamos chamar de sua base elementar, ou alguma matéria nua e crua sobre a qual se aplicariam elementos externos para lhe dar sentido.

Além disso, trabalho com o pressuposto de que estas não seriam questões que poderiam ser respondidas por uma teoria social. O que conseguimos perceber nos processos de sujeição é os indivíduos serem constituídos na e por intermédio das relações de poder. Esses processos somente podem ser entendidos nas dinâmicas de poder, nunca fora delas. Não há um 'eu' exterior ao poder, pois toda e qualquer sujeição é um efeito do poder.[25]

Como as sujeições só ocorrem nas relações de poder, Foucault esforça-se para categorizar as lutas por libertação em três tipos, identificando dentre elas uma que se volta especificamente para os processos de sujeição e que é característica dos tempos atuais:

> Pode-se dizer que existem três tipos de lutas: contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; e contra aquilo que liga o indiví-

[23] Judith Butler, *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética,* Belo Horizonte, Autêntica, 2015.

[24] Não quero dizer que todas as críticas *queer* assumem sua vinculação com esse eixo teórico Foucault-Butler, mas que a maioria delas tem esse eixo como base. Para as finalidades deste livro, situo-me também nessa vinculação teórica, sendo consciente de que são utilizadas — e devemos utilizar — outras bases teóricas para a crítica *queer*. Sou partidário da ideia de que devemos constituir uma crítica *queer* sem um núcleo único, que deve ser desenvolvida a partir de centros teóricos plurais.

[25] Michel Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975–1976),* São Paulo, Martins Fontes, 1999.

> duo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de assujeitamento e submissão). Acredito que, na história, podemos encontrar muitos exemplos destes três tipos de lutas sociais, isoladas uma das outras ou misturadas entre si. Porém, mesmo quando estão misturadas, uma delas, na maior parte do tempo, prevalece. Por exemplo, nas sociedades feudais, as lutas contra as formas de dominação étnica ou social prevaleciam, mesmo que a exploração econômica possa ter sido muito importante como uma das causas da revolta. No século XIX, a luta contra a exploração surgiu em primeiro plano. E, atualmente, a luta contra as formas de sujeição — contra a submissão da subjetividade — está se tornando cada vez mais importante, a despeito de as lutas contra as formas de dominação e exploração não terem desaparecido.[26]

A terceira forma de luta por libertação, a que lida especificamente com as formas de sujeição, é a que mais se vincula às lutas identitárias recentes. Como já destacado, essas lutas foram tomadas a sério por algumas propostas reformistas do direito e afetaram sua estrutura ao exigir a criação de novas categorias de sujeitos de direito, para além da universalidade do sujeito proposta inicialmente pelas teorias liberais tradicionais.

Como visto, a sua implicação para o direito tem sido na forma da constituição de novos sujeitos de direito, com a criação de categorias específicas de direitos identitários ou direitos de grupos minoritários, como os direitos das mulheres, os direitos étnico-raciais, os direitos da população dissidente sexogenérica, entre outros.

Essas políticas identitárias, quando vistas a partir das análises de Foucault, seriam a continuidade, ainda que em outro plano, da própria estrutura de controle e sujeição dos indivíduos, trazendo em si, porém, em outro nível, os mesmos problemas do modelo liberal tradicional da universalidade dos sujeitos. Isso acabou exigindo de seus destinatários uma forma de sujeição particularizada, mas ainda assim universalizável, já que as categorias dos novos sujeitos de direito trabalham com uma universalização setorizada entre os indivíduos pertencentes a determinado grupo de novos direitos.

E é nesse contexto que também poderíamos localizar as críticas *queer*, uma tentativa de denunciar os modos como essas lutas estão se inserindo em dinâmicas continuístas em relação às formas como são consolidados os processos de sujeição. As tentativas das políticas identitárias de criação de novas

[26] Foucault, "O sujeito e o poder", pp. 235–236.

categorias de sujeitos recorrem à mesma gramática jurídica e a adaptam para a resolução de questões específicas de grupos marginalizados.

Novamente, estamos diante do paradoxo do direito: o de tentar enfrentar os problemas de controle e normalização do sujeito por mecanismos que acabam aperfeiçoando e sustentando esse mesmo sistema, sendo a base de sua crítica. Os direitos orientados para as situações de desigualdade e opressão específicas dos grupos minoritários podem ter o efeito de reforçar a ficção das identidades e cristalizar as diferenças e os problemas que tentavam superar.

Monique Wittig já pontuava que uma perspectiva crítica sobre gênero deveria acabar com a naturalização e universalização do pensamento heterossexual, que coloca o gênero como instrumento de constituição do contrato social heterossexual.[27] Nesse aspecto, Wendy Brown, ao debater essa questão a partir da categoria dos direitos das mulheres, afirma:

> Ter um direito 'como' mulher não significa estar livre de ser designada e subordinada pelo gênero. Em vez disso, embora possa trazer alguma proteção contra os aspectos mais imobilizadores dessa designação, o direito reinscreve a designação ao nos proteger e, assim, cria as condições para a nossa regulamentação ulterior. Direitos que vão desde o direito de abortar uma gravidez indesejada, ao direito de denunciar o assédio sexual apresentam este dilema: somos interpeladas 'como' mulheres quando exercemos esses direitos, não somente pela lei, mas por todas as agências clínicas, empregadores, discursos políticos, meios de comunicação de massa etc. acionados pelo nosso exercício de tais direitos. A dimensão regulatória dos direitos baseados na identidade emerge enquanto os direitos nunca são implantados 'livremente', mas sempre em um contexto discursivo, portanto normativo, precisamente o contexto no qual 'mulher' (e qualquer outra categoria de identidade) é iterada e reiterada.[28]

Desse modo, como podemos garantir direitos que liberem os sujeitos excluídos dos males que lhes são impostos pelo próprio sistema de direitos? Ao realizar essa tarefa pela categoria dos 'novos sujeitos', esses indivíduos precisam ser nominados e diferenciados pelas suas especificidades — em comparação com os grupos hegemônicos —, gerando, mesmo sem ter esse

[27] Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (2ª ed.), Barcelona-Madrid, Egales, 2006.

[28] Brown, *op. cit.,* p. 462.

propósito, a sua reificação ou 'essencialização' por meio de identidades marcadas pela exclusão.

Isso pode contribuir para a perpetuação das exclusões, justamente porque singulariza, dá nome e reifica o grupo oprimido. Além disso, esse regime de opressões é constituído por diferentes tipos de poder, com marcações variadas de desigualdades que estão para além das identidades que os unem e os formam.

Brown argumenta que, na prática social, identificamos vários sujeitos derivados de marcações de gênero, classe, nacionalidade, raça, sexualidade etc., que sofrem o seu processo de assujeitamento em diferentes contextos, por diferentes mecanismos e locais de poder, e por diferentes formações discursivas e esquemas regulatórios.[29]

Ademais, pelo modo como o aparato judicial foi constituído, para Brown é quase impossível que os sujeitos identificados por mais de uma forma de marcadores sociais de diferença sejam reconhecidos juridicamente por todas essas complexidades, sendo "raro encontrar os danos causados por racismo, sexismo, homofobia e pobreza abrigados nos mesmos cantos da lei". Geralmente, quando acionam o sistema jurídico, as pessoas precisam optar por um único fundamento para a sua discriminação.

Entretanto, em muitas ocasiões, as opressões são somente inteligíveis quando entendemos que os poderes de formação do sujeito não são separáveis em linhas paralelas de diferenças, como se pudéssemos sempre enfrentar uma opressão por sua vinculação apenas à nacionalidade, ou à raça, ou à sexualidade. E este é também um dos pontos levantados pela crítica *queer*: a impossibilidade de o direito recepcionar uma compreensão interseccional das opressões que afetam as pessoas.

Por isso, Brown entende que esses novos sujeitos do direito tornaram evidente que, depois de tantos debates sobre as insuficiências da reificação das identidades no direito e da sua incapacidade de lidar com os variados e complexos regimes de poder é quase impossível teorizar o sujeito jurídico socialmente estigmatizado como se fosse único e monolítico. Todavia, aparecemos na lei, nos tribunais e nas políticas públicas como mulheres, como negros, como minorias sexuais, como indígenas, como pobres, mas nunca

[29] *Ibid*., pp. 467–471.

como "os sujeitos complexos, compostos e internamente diversos que somos".[30]

Todas essas questões revelam os paradoxos dessa luta por reconhecimento no direito. Essas lutas são traduzidas em novos direitos, justamente por tentarem se afastar da universalidade e abstração liberais e por buscarem se afirmar pela sua especificidade e concretude, revelando e corrigindo as subordinações dos grupos oprimidos.

Assim, os novos sujeitos são reconhecidos pelas suas particularidades, mas sem um enfrentamento profundo dos modos traiçoeiros pelos quais alcançaram esse reconhecimento normativo. Por isso, geralmente acabam se subordinando e assimilando os modos de vida dos grupos hegemônicos. Ganharam maior soberania individual, mas intensificaram a ficção do sujeito soberano. Entraram no jogo político, mas subordinaram a sua luta ao discurso liberal. Ganharam a promessa de reparação de seu sofrimento, mas ficaram marcados e fragmentados pelas chagas de sua dor.[31]

Ainda nos resta a questão: que tipo de luta emancipatória seria possível em um sistema que parece não permitir alternativas, nem outras possibilidades de existir, lutar e se constituir — senão por dentro do próprio sistema que nos exclui e nos discrimina? Mas, antes de tudo, precisamos perguntar: como foi que esse sistema nos constituiu?

Os tipos de assujeitamento são fenômenos derivados de diferentes processos de sujeição, de forças de produção, de luta de classes e de estruturas ideológicas. Nesse ponto, Foucault se afasta, em alguma medida, das críticas marxistas que afirmam que o sujeito é produzido, acima de tudo, quase exclusivamente como consequência do modo de produção capitalista.[32]

Para além da alternativa clássica marxista — segundo a qual as estruturas da economia precisariam ser modificadas para que houvesse outro processo de sujeição —, outras possibilidades emancipatórias surgem quando visualizamos a relação entre os mecanismos de dominação, exploração e su-

[30] *Ibid.*, pp. 470–471.

[31] Uma das missões de uma crítica *queer* seria colocar "sobre a mesa aquele sujeito soberano cujo discurso goza de uma verdade imposta por meio da força homogênea do conceito. Por isso despreza tudo aquilo que não se encaixa dentro de seus limites conceituais, anulando como irracionais as margens externas que escapam de seu poder (imperial, hegemônico) de assimilação". Cf.: Daniel J. García López, *Rara Avis: Una teoría queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, p. 38.

[32] Foucault, "O sujeito e o poder", p. 236.

jeição como uma relação complexa e circular, sem que se afirme, necessariamente, a superioridade de uma dessas estruturas sobre as demais. É nesse sentido que essas outras críticas buscam condições emancipatórias a partir dos processos de autonomização do sujeito no interior do direito moderno.

Foucault é um dos que aposta na concomitância entre as lutas de emancipação e as práticas radicais de liberdade, desde que estas sejam entendidas em suas dinâmicas complexas e em um sentido amplo. Para entender como funcionam essas práticas, o autor afirma haver uma novidade no Estado moderno: uma combinação muito astuciosa das técnicas de individuação e de totalização, uma tecnologia do poder que se atenta tanto para o controle dos indivíduos quanto para a produção de um sentido que engloba todos os processos que estão sob o seu comando.

Por essa compreensão, o Estado moderno não seria uma "entidade que se desenvolveu acima dos indivíduos, ignorando o que eles são e até mesmo a sua própria existência". O Estado oferece uma estrutura mais sofisticada de domínio político do que as formas políticas que o antecederam, integrando as individualidades, desde que a elas "se atribuísse uma nova forma, submetendo-a a um conjunto de modelos muito específicos", em um novo modo de se produzir a governamentalidade dos sujeitos.[33]

Esse novo modo de governamentalidade do sujeito precisa ser compreendido no marco da engenharia política moderna. Foucault trabalha com a premissa de que a entrada para a modernidade é caracterizada por um processo de intensa repressão sobre os sujeitos, principalmente com a tarefa de controle de seus corpos e formas de existência. Esse controle está ligado à consolidação do capitalismo e à sua necessidade de controlar o modo de produção econômico da sociedade, produzindo sujeitos adequados ao seu modelo ético e produtivo de trabalho, pelo qual todas as energias deveriam se voltar para a produção de bens e produtos de consumo.[34]

Para isso, o poder de controle que se liga a essa fase de consolidação do capitalismo se revela na forma de coação, negatividade e coerção, uma tecnologia de poder voltada ao corpo, que Foucault intitulou de 'poder disciplinar'. Essa tecnologia é gerida por algumas instituições — como as prisões, os

[33] *Ibid*., p. 237.

[34] Foucault, *A história da sexualidade*...

quartéis, as fábricas, as escolas e os hospitais —, que têm como função o controle e a normalização dos corpos segundo determinadas premissas e finalidades.

Paralelamente, há uma mecânica de poder intitulada 'biopoder', uma tecnologia política que emerge no século XVIII e se desenvolve na forma de um cuidado com a vida e com o crescimento das populações. Por meio dele, instaurou-se um novo tipo de racionalidade política e prática que, por intermédio das ciências modernas, apoiou-se em um modelo de investigação social sistemático e empírico, analisando e formando mecanismos de controle das condições históricas, geográficas e demográficas da sociedade moderna, conforme expõem Rabinow e Dreyfus.[35]

Isso levou a governamentalidade estatal a depender de um saber concreto, específico e mensurável para conseguir operar com eficiência, exigindo das ciências sociais a sedimentação de uma epistemologia mais objetiva e analítica. É nesse sentido que, para Foucault, o 'biopoder' se apresenta como uma tecnologia que "faz com que a vida e os seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos", colocando a vida do sujeito moderno sempre em questão no debate político.[36]

A identidade que se constitui por intermédio desta 'biopolítica' é dependente de um regime de fronteiras, do estabelecimento de marcos discursivos que delimitam as comunidades políticas: raça, língua, sistema político, nacionalidade etc. Nesse contexto, para a afirmação e delimitação de uma população, constitui-se um processo de sujeição que é dependente da designação de um 'eu' enquanto indivíduo ou elemento básico desta população e um 'nós' enquanto corpo coletivo constituinte do sentido de povo ou população.

Dessa maneira, a noção de 'governamentalidade do sujeito' é consolidada por Foucault a partir de seus estudos sobre as relações entre segurança, território e população, bem como das transformações ocorridas na forma de governar com a transição para o Estado moderno.[37] Essa nova racionalidade governamental se inicia entre os séculos XVII e XVIII, marcando a substituição de um modelo centrado na segurança do território e na figura do sobe-

[35] Paul Rabinow e Hubert Dreyfus, *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica,* Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, pp. 143 e 200.

[36] Foucault, *A história da sexualidade...,* p. 133.

[37] Michel Foucault, *Segurança, território, população* (1ª ed.), São Paulo, Martins Fontes, 2020.

rano (sistema território–soberania) por outro voltado ao controle da circulação da população e à administração dos que a governam (sistema população–governo).

Em outras palavras, com a consolidação de uma nova geopolítica e a relativa estabilização dos territórios das nascentes nações europeias, ocorre a troca de um modo de governar baseado na relação entre território e soberania — ainda muito preocupado com a segurança territorial — por outro baseado na relação entre população e governo. Nesse caso, a forma de governar se volta à gestão interna da população por meio da eliminação dos entraves para a circulação das mercadorias e pessoas, instituindo mecanismos de segurança e cuidado com a saúde e vida dos sujeitos.

Após o século XVIII, a demografia e os saberes relacionados com o controle populacional se desenvolveram e foram reconhecidos como disciplinas de um saber técnico e acadêmico. É nesse momento que o nascente Estado moderno começa a se apoiar nos saberes racionalizados para conseguir gerir o seu corpo populacional e firmar o seu modo de governamentalidade dos sujeitos. No início do século XIX, os controles reguladores dos processos vitais da população se afirmam como um objeto essencial das teorias políticas e sociais, constituindo um saber científico especializado, com um conjunto de métodos empíricos de investigação que lhes deram uma forma consistente e objetiva.

Assim, a governamentalidade estatal passa a abordar a questão populacional como algo a ser conhecido, controlado e gerenciado em seus mínimos detalhes. Isto se realiza, segundo Foucault, por meio da análise de aspectos como a taxa de natalidade, a idade para o casamento, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a precocidade e a frequência das relações sexuais, as formas de torná-las fecundas ou estéreis, os efeitos do celibato ou das interdições, e a incidência das práticas contraceptivas.[38]

A especialização das ciências modernas produziu olhares setorizados sobre o sujeito, compreendendo-o a partir de diversas percepções especializadas, como a novidade de uma ciência sobre o sexo, que promoveu o seu controle, a sua canalização e a sua contenção. Quando a medicina, a psiquiatria e a biologia se consolidam nesses olhares sobre a nossa corporalidade, surge então uma nova tecnologia sobre os corpos e sobre os sujeitos, uma 'biopolítica' que se instituiu como um mecanismo do poder.

[38] Foucault, *A história da sexualidade...*, p. 28.

Ela passa a articular a proteção e a seguridade da vida da população, funcionando de acordo com certas estratégias de administração da vida social em seu aspecto biológico, dando ao Estado o "poder de fazer viver e de deixar morrer". No campo psicológico e subjetivo, houve a expansão daquilo que Foucault denominou como 'tecnologias confessionais', as ciências interpretativas e subjetivantes, como a psicologia moderna e a psicanálise. Essas ofereceriam a oportunidade para o sujeito ser capaz de colocar os seus desejos e as suas percepções de si em um 'discurso apropriado'. E isso seria feito com o auxílio de um especialista, que apoiaria e guiaria o sujeito na tentativa de conferir inteligibilidade aos discursos sobre si mesmo.

Ironicamente, esses dispositivos de controle — principalmente os que se voltam para a nossa subjetividade — fazem-nos crer que estão à nossa disposição para nos libertar, mas ao mesmo tempo aceleram os mecanismos de poder em suas estratégias de controle. Portanto, de algum modo, existe uma relação complementar e coprodutiva entre a constituição de sentidos de liberdade individual e o fortalecimento dos mecanismos de controle e produção dos sujeitos. A governamentalidade precisa da afirmação de um sentido de individualidade na gestão populacional para conseguir realizar esse processo de designação dos corpos e de cuidado com as questões vitais dos sujeitos.

Por isso, ao mesmo tempo em que os controla, O Estado desperta a noção de que são sujeitos individualizados ou particularizados por características que lhe são próprias. Quanto maior é o avanço desse saber especializado sobre os sujeitos, maior é a percepção que produzem de si e maior é a noção que podem ter a respeito dos mecanismos que os controlam e os produzem. E como, no contexto capitalista, o objetivo do Estado é o de permitir a circulação e a estabilização das relações de troca, ele precisa que esses sujeitos atuem como 'gestores de si mesmos', acreditando e realizando a ideia de que são livres e autônomos, senhores de si, condutores de seus desejos e vontades.

Nesse sentido, ocupar-se de si é uma maneira de preservar o social, um modo de afirmar uma dinâmica que fortalece o sentido de sociedade moderna. O 'poder disciplinar' e a 'biopolítica', ao mesmo tempo em que são técnicas que normatizam e regulam os sujeitos, também promovem a gestão do bem-estar, da saúde e dos modos de reconhecimento e circulação dos indivíduos na sociedade.

E os mecanismos de gestão dos sujeitos, como consequência, acabam liberando neles a possibilidade de um 'governo de si mesmo', um modo de ser dos sujeitos que se sustenta pela condução dos seus assuntos pessoais por meio de sua própria forma de se autogerir. Esse governo ou cuidado de si, uma vez implantado nos sujeitos, passa a constituir um princípio de movimento e de inquietude existencial.

Quando observamos esse processo sob o viés da sexualidade, podemos visualizar como as ciências modernas foram constituindo as identidades sexuais — um exemplo emblemático do primeiro passo necessário para desenvolver uma crítica inspirada em Foucault. Os atores sociais ligados às ciências médicas tornaram-se protagonistas no deslocamento da relação entre sexualidade e poder, transferindo a centralidade antes atribuída à religião — na definição do que seria uma sexualidade 'sadia' — para o saber científico especializado. Esse saber passou a operar com base em categorias de saúde e doença, normalidade e patologia, redefinindo os parâmetros do aceitável e do desviante. Entretanto, esses saberes científicos que se colocaram como pretensamente neutros, como algo fora da história ou da política, inscreveram-se em uma gramática que também pode — e deve — ser lida em seu sentido histórico e político.

Nesse contexto, o discurso científico é colocado como verdadeiro, sendo legitimado por um método baseado na falibilidade e na constante revisão de seus resultados, diferenciando-se dos saberes tradicionais ou religiosos. Contudo, não há garantia de que essa neutralidade se sustente ou de que seu discurso de verdade não seja falseado. No discurso científico, é possível termos como verdade um erro disciplinado pelo método, e termos como falsa uma verdade indisciplinada, inadequada aos parâmetros de validação científica.[39]

Esta crítica não anula o fato de que o discurso científico é válido enquanto método e produz sentidos de verdade aceitáveis e correspondentes às exigências de um saber racionalizado. O que pondero não é a substituição desse método por alguma outra coisa. O que está em jogo é uma determinada

[39] Por muito tempo, o discurso científico sustentou a patologização da homossexualidade e até hoje tem dificuldades com a despatologização da transexualidade. Muitos tabus e preconceitos foram e continuam sendo legitimados pelo saber médico e psiquiátrico, o que nos permite concluir que o método científico em si não é garantia alguma de neutralidade na ciência. Entretanto, esses apontamentos não estão em desacordo com a constatação de que o método científico produz um discurso muito mais aberto a questionamentos, revisões e atualizações do que o discurso da tradição e da religião.

forma e uso do método que o fecha para debates, questionamentos e revisões, e que o leva mais a um discurso de dominação do que a um discurso produtor de sentidos adequados de vida.

A partir desse contexto de constituição de uma nova forma de governar e de constituir as disciplinas do saber, Foucault compreende que o conceito de sexualidade que operamos hoje está relacionado com um período histórico específico e recente, já que "a significação dada ao conceito de sexualidade é dependente da forma como se consolida o sentido que a ele se dá em determinado tempo e em determinado local".[40] Essa localização histórica e geográfica do conceito de sexualidade permite-nos compreendê-lo nos mecanismos de poder que o formatam, trazendo-nos a compreensão de como se opera a política sexual que nos forja enquanto sujeitos.

Sobre esse processo de sujeição pela sexualidade, Jeffrey Weeks afirma que a sexualidade acaba sendo moldada entre o que se compreende como percepção individual sobre a sexualidade e aquilo que a sociedade percebe como sexualidade possível e aceitável. E a materialidade dos corpos está precisamente no meio desse jogo, com todas as suas potencialidades e restrições.[41]

Portanto, ao compreendermos o modo de operação da política sexual, conseguimos entender "para onde o nosso corpo e o nosso sexo têm sido levados, e quais as condições dadas pelas estruturas de poder" para a nossa constituição de si.[42] Opera-se assim o primeiro sentido da crítica: a percepção do que somos em um determinado contexto e em um determinado lugar.

Ressalto que, em Foucault, não encontraremos um passado pré-moderno da sexualidade, pois o seu conteúdo atual só poderá ser compreendido enquanto um 'dispositivo' que produz o seu sentido desde o período da Revolução Francesa.[43] Ele opera em sobreposição ao dispositivo anterior de

[40] Argumento desenvolvido em: Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt] e Ana Paula Antunes Martins, "Conceitos para pensar sobre política sexual no direito", em *Qual o futuro da sexualidade no direito?,* Rio de Janeiro, Bonecker, 2017, p. 22.

[41] Jeffrey Weeks, "O corpo e a sexualidade", em *O corpo educado: pedagogias da sexualidade,* Belo Horizonte, Autêntica, 1999, pp. 35–82.

[42] Monica e Martins, *op. cit.,* p. 22.

[43] Dispositivo é toda uma gama de variados elementos que estabelecem relações por meio de práticas discursivas e não discursivas. Os elementos podem ser discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, regulamentos, normas jurídicas, normas médicas, teorias filosóficas, morais, religiosas etc. Eles atuam de modo heterogêneo e formam um aparelho que constitui os sujeitos, dando-lhes sentido e organização. Sobre a complexidade do conceito de 'dispositivo'

produção de sexualidade, canalizando e limitando os poderes dos corpos em uma 'austera monarquia do sexo'.[44]

Esse ponto de virada do dispositivo da sexualidade é correspondente à consolidação da modernidade e às novas formas de disposição do poder estatal. Supera-se, assim, a disciplina que a Igreja estabelecia sobre os comportamentos, as crenças, as convenções sociais da vida privada e os modos de ser dos sujeitos.

O Estado moderno assume a função da governamentalidade do sujeito, desenvolvendo uma política sexual que vai regular tanto a sexualidade como as práticas sexuais por meio de discursos no âmbito público, principalmente por intermédio dos saberes especializados e da opinião pública. Essa nova governamentalidade tem operado com uma constante multiplicação dos discursos sobre a sexualidade no campo do exercício do poder, em uma 'incitação institucional' crescente sobre esses discursos, uma 'obstinação das instâncias de poder' a falar, a ouvir falar e a incitar o sujeito a falar — cada vez mais — sobre a sua sexualidade. Desse modo, não podemos acusar a sociedade ocidental de reprimir o discurso sobre a sexualidade; pelo contrário, ela o incita e o demanda constantemente.[45]

O corpo humano tem sido um dos principais focos do 'biopoder', o principal objeto a ser manipulado e gerido pelo Estado na sua tarefa de controle populacional como meio para a realização de seus fins profundos. O 'poder disciplinar' produziu um ser humano docilizado, um corpo domesticado e produtivo para o sistema capitalista e para os anseios do Estado moderno.

Para Foucault, esse 'poder disciplinar', principalmente quando aplicado às classes trabalhadoras e ao subproletariado, foi utilizado e aperfeiçoado com maior intensidade nos locais ocupados por esse grupo de pessoas, como nas fábricas, nas escolas, nas prisões, nos hospitais etc. Seu objetivo era o de aumentar a utilidade e a docilidade dos sujeitos para os propósitos disciplinares de cada uma dessas instituições, geralmente subordinadas aos desígnios do modo de produção capitalista.[46]

As mudanças econômicas que levaram ao acúmulo de capital e as transformações políticas que concentraram o poder fazem parte de um mesmo

há um amplo debate na literatura sobre Foucault. Dreyfus e Rabinow discutem em seu livro sobre Foucault as implicações do uso desse conceito. Cf.: Rabinow e Dreyfus, *op. cit.*

[44] Foucault, *A história da sexualidade...,* pp. 147–149.

[45] *Ibid*., p. 22.

[46] Foucault, *Vigiar e punir...*

processo, pois dependem mutuamente para se sustentarem, se expandirem e se tornarem eficazes. Com a instituição de mecanismos disciplinares voltados à formação de indivíduos ajustados às exigências dos meios de produção — aliados à fixação, ao controle e à distribuição racional da população em larga escala —, o capitalismo viu atendidas suas principais demandas e consolidou-se nessa relação complexa com a burocracia estatal.[47]

O Estado, em consonância com os objetivos do capitalismo, consolidou sua força policial como instrumento de duplo escopo: por um lado, para enfrentar inimigos externos, em obediência ao postulado da soberania estatal e da autodeterminação dos povos; por outro, para manter a lei e a ordem internas, articulando e administrando as técnicas do biopoder, de modo a tornar mais eficaz o controle sobre sua própria população.[48]

É nesse contexto que a sexualidade se torna um 'dispositivo': um mecanismo de produção e controle dos sujeitos que, embora tenha se iniciado com um caráter predominantemente repressivo, acaba por gerar a proliferação de discursos sobre o corpo e a sexualidade. Esses discursos, por sua vez, nos conduzem a novas percepções de si, abrindo espaço para demandas de emancipação frente aos regimes de dominação — marcando uma viragem em direção a um regime mais permissivo.

Foucault argumenta que, quanto mais falamos sobre a sexualidade, mais se intensifica o processo de controle e produção dos indivíduos. Esse 'muito falar' amplia a produção de saberes sobre o corpo e a sexualidade, expandindo, ao mesmo tempo, o poder de gerenciamento que nos controla e limita, e as percepções de si que alargam nossa compreensão sobre o que somos, o que nos constitui e como podemos exercer autonomia e práticas de si. Por isso, o conceito de 'biopoder' não se refere somente à intensificação dos mecanismos de controle, negação ou proibição dos corpos, mas também a uma força positiva que administra e cultiva a vida, produzindo sentidos e possibilidades de existência para os sujeitos.

Com o avanço dos processos de modernização, os discursos sobre si passaram a provocar percepções mais profundas sobre o que somos e como somos produzidos, abrindo espaço para lutas por liberação e para compreensões mais sofisticadas das práticas de liberdade. Como venho pontuando, é possível perceber, historicamente, um deslocamento no funcionamento do 'dispositivo da sexualidade'. No início da modernidade, ele carregava uma

[47] Rabinow e Dreyfus, *op. cit.,* pp. 149–150.

[48] Foucault, "O sujeito e o poder", p. 238.

dimensão mais repressiva e, hoje, caminha para uma fase mais permissiva — sobretudo em razão da intensificação dos debates públicos, das lutas sociais e das conquistas relacionadas às dissidências sexogenéricas, especialmente a partir da segunda metade do século passado. O fenômeno que vivenciamos atualmente — com a emergência de 'novos sujeitos de direito' e a afirmação dos 'direitos das minorias sexuais' — está diretamente relacionado a essa transformação na dinâmica do dispositivo da sexualidade.[49]

Os discursos sobre a sexualidade não se resumem aos discursos das instituições governamentais ou religiosas. Temos uma multiplicidade de atores discursivos e uma ampla variedade de mecanismos de produção de verdades sobre a sexualidade. Principalmente em decorrência das mudanças sociais nas últimas décadas, houve um aumento de sujeitos autorizados a falar sobre a sexualidade e, consequentemente, uma ampliação dos conflitos e disputas sobre seus significados.

Isso leva a tensões profundas nas dinâmicas políticas da sociedade e a grandes esforços para a realização de ajustes no dispositivo da sexualidade, reinscrevendo o sentido dos corpos e alterando o modo de constituição dos processos de sujeição. Por vários motivos, a modernidade abriu espaço para uma crescente incitação a se falar sobre a sexualidade. Por isso, Foucault afirma que uma das novidades das sociedades modernas não é colocar a sexualidade na obscuridade, mas revelá-la por intermédio de uma instigante dedicação discursiva, valorizando-a como um grande segredo a ser revelado em todas as suas minúcias.

Mesmo com a forte presença dos discursos religiosos na atualidade, a sexualidade vem sendo progressivamente secularizada, sobretudo a partir da consolidação de uma *scientia sexualis*: uma ciência voltada à produção de saberes científicos e especializados sobre o corpo e o desejo. Essa racionalização da experiência sexual opera a partir de procedimentos organizados sob a lógica do poder-saber, articulando-se também a práticas subjetivas fundadas em confissões pessoais que produzem, no sujeito, verdades sobre si.[50] Dadas as premissas secularizadas da modernidade, essa ciência assume primazia entre os discursos que moldam nossa compreensão sobre o corpo e

[49] Essa é a premissa trabalhada na obra coletiva *Qual o futuro da sexualidade no direito?* Cf.: Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt] e Ana Paula Antunes Martins (Orgs.), *Qual o futuro da sexualidade no direito? Vol. 1,* Rio de Janeiro, Bonecker, 2017.

[50] Foucault, *A história da sexualidade...,* pp. 35–36.

suas expressões eróticas, principalmente por oferecer um campo de conhecimentos considerados objetivos, que influenciam profundamente as formas como percebemos e nomeamos nossa intimidade e nossos afetos.

As análises de Foucault apontaram quatro eixos sobre os quais se apoiou a ciência da sexualidade em sua primeira fase, sendo constituintes do dispositivo sexual da modernidade. O primeiro deles está diretamente relacionado com a função moderna do Estado de controlar a sua população. Para isso, ele operou a 'socialização das condutas de procriação', antes deixada fora do âmbito da política e da gestão governamental.

Assim, o controle da sexualidade em sua função reprodutiva torna-se um dos principais instrumentos estatais de controle demográfico, disciplinando as taxas de natalidade, a idade para o matrimônio, a legitimidade ou ilegitimidade dos filhos nascidos, a idade mínima para o início das relações sexuais, bem como a determinação de sua frequência e objetivos.

Isto também implica o desenvolvimento de saberes especializados sobre fecundidade e esterilidade, os efeitos do celibato ou das interdições sexuais, as consequências das práticas contraceptivas e outras questões elementares para a significação de uma nova técnica de controle sobre a sexualidade. Com isso, a governamentalidade do sujeito será realizada com uma técnica de detalhamento do corpo e de suas funções de reprodução e de prazer, tendo em vista as necessidades capitalistas e estatais de criar a sua mão de obra produtiva e a sua população, respectivamente.

Tudo isso se vincula ao processo moderno de ampliação da discursividade sobre os corpos e a sexualidade, abrindo espaço para os sujeitos desenvolverem uma compreensão mais profunda de si. Esse movimento também impulsiona a politização da forma como a sexualidade é constituída e operada, bem como o desenvolvimento de uma compreensão crítica sobre as implicações desses processos na formação de nossa subjetividade.

O segundo eixo tem relação direta com o controle dos processos reprodutivos, pois se liga à produção de um 'novo saber sobre o corpo da mulher'. Até então, a saúde e a corporalidade feminina eram definidas a partir da centralidade do corpo masculino, tido como o padrão de corporalidade da ciência médica. Thomas Laqueur definiu o início da construção do sistema sexo,

corpo e gênero a partir do século XVIII, quando se consolidaram os elementos que definem a sexualidade como a compreendemos hoje.[51]

Antes disso, a compreensão dominante era a de que o corpo masculino era constituinte de um modelo padrão de corporalidade, e que o corpo feminino era uma versão fragilizada e incompleta desse modelo. Foi com a constituição da ciência da sexualidade que se iniciou o processo de dissociação entre os corpos, diferenciando radicalmente o corpo feminino em relação ao masculino, constituído agora como uma singularidade significada principalmente pelos mecanismos físicos de reprodução e de orgasmo. E como também apontou Weeks, o que afirmamos hoje como 'sexo', em seu sentido biológico, se refere às diferenças anatômicas entre o homem e a mulher.[52]

Os principais debates que ocorreram ao longo do século XX sobre as desigualdades de gênero e as estruturas sociais misóginas se fundamentaram na diferença genital entre macho e fêmea, segundo as determinações do saber biológico e os modos como essa diferenciação foi interpretada socialmente. A estruturação da burocracia estatal e da própria forma do sujeito de direito também se baseou nessa diferenciação binária entre os dois gêneros — masculino e feminino —, o que gerou implicações significativas para as lutas mais recentes que questionam os limites dessa compreensão binária dos corpos. Contudo, ao mesmo tempo em que o binarismo se revelou uma limitação, a afirmação das diferenças de gênero contribuiu para o despertar de uma compreensão mais ampla sobre outras formas de diferença, ampliando o horizonte da diversidade sexual.

Tendo o aspecto reprodutivo como centro da sexualidade, o processo de governamentalidade do sujeito moderno colocará como padrão o sexo em sua função reprodutiva, deixando em segundo plano a função do prazer. Como consequência — e este é o terceiro eixo —, o saber médico disciplina as formas de exercício da sexualidade que sejam condizentes com essa função reprodutiva, operando a 'psiquiatrização do prazer perverso'.

A conduta sexual se torna objeto de análise da psiquiatria e vira alvo de uma ampla intervenção normativa, definidora dos sentidos normais e patologizados do exercício sexual, conforme as exigências da função reprodutiva.

---

[51] Thomas Laqueur, *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud,* Madrid, Cátedra, 1994.

[52] Weeks, "O corpo e a sexualidade"...

Para Foucault, a sexualidade consolida-se, assim, como objeto de disputa pública.[53] Entretanto, a primeira fase da modernização da sexualidade ainda se sustenta em um acordo tácito entre o discurso médico e o moral, sendo que este geralmente se apoia na tradição e na religiosidade dominantes da sociedade.

Esse acordo com a moralidade consolidou uma divisão entre dois mundos: o da sexualidade padrão — heterossexual e monogâmica — e o da sexualidade dissidente, o mundo dos desviados, dos anormais, daqueles que não se alinham com o padrão heterossexual de vida. Esses dois mundos são resultado das tentativas de definição das condutas sexuais adequadas à função buscada pelo dispositivo: uma sexualidade normalizada em oposição à sexualidade patologizada (ou pervertida). Essa operação foi viabilizada por meio de uma ampla catalogação das práticas sexuais e das anormalidades associadas a identidades pervertidas. É nesse contexto que surgirão os sujeitos que padecem de 'homossexualismo', os desviantes acometidos por 'transexualismo', o 'hermafroditismo' como anormalidade na compreensão binária dos corpos etc.

Por fim, como quarto eixo, consolidou-se a 'pedagogização da sexualidade infantil', trazendo as crianças para o debate político e transformando-as em uma questão de interesse público, um corpo que precisa ser cuidado com muita dedicação e uma sexualidade que precisa ser controlada — e até anulada. Será formada uma literatura especializada na codificação da sexualidade infantil, e a infância e a adolescência serão criadas enquanto conceitos definidores da fase inicial de formação dos sujeitos, agora diferenciados em relação à sua fase adulta.

É nesta fase formativa que a psiquiatria e a psicanálise encontrarão as raízes das patologias, os problemas decorrentes de uma criação fora dos padrões da ciência sexual e da moralidade adequada. A disputa pelo controle dos sentidos da sexualidade infantil é também uma disputa pelos sentidos de formação do sujeito e pela consolidação das noções de normalidade e anormalidade no desempenho de nossas funções sexuais.

Por intermédio desses eixos, Foucault explica como, em sua percepção, o dispositivo da sexualidade moderna é consolidado, expressando sua vin-

[53] Foucault, *A história da sexualidade...*, pp. 29–30.

culação com as dinâmicas de poder que produzem sentidos de verdade e afirmam os modos como os sujeitos serão constituídos.[54] Essa tecnologia sexual possui, ao mesmo tempo, um efeito excludente e um efeito produtivo ou propositivo.

Em seu efeito excludente, afirma um sentido de normalidade conforme a um padrão de vida heterossexual. Seu efeito produtivo ou propositivo se manifesta quando, ao produzir a sexualidade, também se abre espaço para a percepção dos mecanismos instituintes e para a consolidação de uma visão de si que permita a realização de sentidos e práticas emancipadoras de liberdade, pois toda noção de libertação está vinculada às relações de poder que lhe conferem os termos de ação. Assim, não temos um corpo material dado pela natureza que, por si só, consiga produzir significados sobre si mesmo, tampouco uma identidade sexual que se constitua a partir de uma verdadeira essência do sujeito.

O poder produz e controla, reprime e abre a janela da libertação. Por isso, em Foucault, a sexualidade é o nome dado a um dispositivo histórico. A sexualidade não está na profundidade de uma realidade subterrânea que precisa ser cavada e encontrada. Ela está na grande rede da "superfície na qual a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se mutualmente", segundo específicas estratégias de saber e de poder.[55]

Na realidade, o que pretendo com a descrição desse método de compreensão do dispositivo de sexualidade não é a sua replicação em outros contextos fora da modernidade europeia, mas o entendimento de como esse modelo poderia servir de exemplo para processos semelhantes em outras situações.

Essa metodologia de análise dos processos de sujeição elaborada por Foucault encontra na técnica e no discurso jurídico um instrumento útil para compreendermos como esses processos são operados. Isso se explica porque

[54] Uma das tarefas de uma crítica feita a partir do sul global é promover uma análise genealógica do modo como o dispositivo da sexualidade se constituiu em outros espaços, evitando a reprodução do roteiro foucaultiano sobre o dispositivo da sexualidade europeia. Desse modo, entendo que as análises de Foucault servem mais como um exemplo de uma sucedida empreitada de análise, do que uma explicação universal sobre a sexualidade ocidental. De qualquer forma, como já apontei acima, o fato de o sul global ter adotado os modelos políticos e institucionais do norte faz com que muitas críticas desenvolvidas no eixo euro-estadunidense também sirvam como base de análise, já que há semelhanças entre os contextos.

[55] Foucault, *A história da sexualidade...,* p. 100.

o direito pode ser visto como um dos principais instrumentos de dominação social, ao atuar com técnicas e práticas de sujeição que dissolvem a dominação no interior do poder, por meio de uma gramática universalista de acesso aos direitos.

Quando despimos a interioridade da técnica jurídica, constatamos que ela está profundamente comprometida com o modo de produção capitalista e com a ideologia liberal a respeito de como o sujeito deve ser constituído. E, neste contexto, o conceito de soberania moderna é o fundo político legitimador desse processo de unir a multiplicidade dos indivíduos em uma única vontade ou em um corpo singular.

Franz Neumann já havia argumentado que o conceito de soberania foi aproveitado pela burguesia nascente para se sobrepor às forças do Antigo Regime e às forças locais que se opunham ao processo de unificação nacional e de centralização do poder sob o signo do Estado-nação.[56] Em Foucault, a soberania se institui como um instrumento de afirmação da burguesia perante a monarquia, mas também como uma técnica concretizada pelo direito na disciplina dessa nova sociedade, encobrindo o fato de ser um procedimento de dominação e imposição de uma nova relação de poder sobre os indivíduos, constituindo-os em um novo registro de sujeição.

> Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. Na realidade, o que faz com que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos é precisamente isto: um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é o *vis-à-vis* do poder; é, acho eu, um de seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na medida em que é um efeito seu, o seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu.[57]

Quando o dispositivo da sexualidade é institucionalizado pelo direito, assume a forma binária característica do sistema jurídico, que o define a partir de parâmetros de licitude ou ilicitude, de proibição e permissividade. E como o direito trabalha com uma gramática objetiva, podemos perceber, através dele, as mudanças de sentido do dispositivo. Como destacado, o dispositivo da sexualidade iniciou sua trajetória na modernidade com uma fase

[56] Neumann, "A mudança de função...", p. 16.

[57] Foucault, *Em defesa da sociedade...,* p. 35.

repressiva — ligada à afirmação das grandes proibições sobre os comportamentos sexuais — e agora caminha para um sentido permissivo, para um afrouxamento dos mecanismos de repressão, abrindo espaço para um discurso intenso de afirmação da sexualidade. Portanto, operou-se uma espécie de deslocamento de uma prática coercitiva a uma prática de autoformação dos sujeitos.

Nesse sentido, as lutas identitárias das últimas décadas são um dos reflexos desse deslocamento, uma das formas de manifestação das práticas de autoformação dos sujeitos. Assim, segundo a lógica desta argumentação, as chamadas 'práticas de si' demandam, como consequência, 'práticas de liberdade'. É na problematização que Foucault faz sobre os sentidos dessa prática de liberdade — ora como liberação, ora como libertação — que encontro um 'modelo escalonado' que poderia englobar os sentidos de liberdade que as lutas de resistência estão tentando constituir. E, nessa junção de tarefas, aponto especificamente qual seria o papel de uma crítica *queer* e sua atuação em relação ao direito.

No direito, essa prática de autoformação dos sujeitos tem assumido os seus sentidos por meio dos direitos de liberdade sexual, autodeterminação identitária e direito à diferença, ligando-se às lutas das últimas décadas, marcadas pelos movimentos de afirmação das identidades sexuais, destacando, mais uma vez, a ligação profunda entre sexualidade e política.

Richard Parker argumenta que, ao longo dos dois últimos séculos, as tensões políticas ao redor da sexualidade levaram-na a uma intensa regulação estatal, especialmente pela via da medicina e da saúde pública, dominadas por uma elite de especialistas provenientes de grupos étnicos e de classes sociais superiores, enquanto participam da estratificação social das diferenças entre os grupos.[58]

Recentemente, o questionamento das estruturas de regulação tem sido feito por membros de subculturas sexuais, políticas e econômicas, que não aceitam mais uma determinação de normalidade expressa de modo heterônomo e em desrespeito a processos de autogestão e autoafirmação de si. Essa crescente confrontação entre sexualidade, cultura e poder tem consolidado uma 'economia política da sexualidade', que vem remodelando como a política sexual se institui e trazido a debate questões que fogem até da gramática

[58] Richard Parker, "Cultura, economia política e construção social da sexualidade", em *O corpo educado: pedagogias da sexualidade,* Belo Horizonte, Autêntica, 1999, pp. 125–150.

de inteligibilidade do sistema moderno de sexo, corpo e gênero, como tem sido o caso da crítica *queer*.

A crítica *queer* está historicamente vinculada a esse contexto de rearticulação do dispositivo da sexualidade e de questionamento da sua estrutura moderna, de sua forma específica de produção de sujeitos normalizados e das maneiras como se institucionaliza e se afirma como política sexual. Talvez a crítica *queer*, quando se afasta das políticas identitárias e de reconhecimento dos novos sujeitos, anuncie o fim de um período e o início de um novo dispositivo, uma nova forma de se compreender a sexualidade. Ou talvez ela recuse a continuidade de uma configuração moderna de se produzir a sexualidade. Ou ela se pergunte, como outros já estão se perguntando, se já estamos no 'futuro da sexualidade'.

Neste último aspecto, Jann Matlock questionou se as categorias nas quais se apoiava a invenção da sexualidade finalmente tinham se desintegrado. Isso se dá porque assistimos ao fim das categorias que deram até agora sentido a esse dispositivo, como nos mostraram os quatro eixos de Foucault. Hoje, há uma desconexão do ato sexual em relação à reprodução, como resultado das novas tecnologias reprodutivas, da contracepção, da interrupção voluntária da gravidez e da tolerância às práticas sexuais não heterossexuais.[59]

A estrutura das relações de parentesco tem formado novos arranjos familiares, mediante as novas práticas de filiação não biológica, da integração das mulheres à esfera pública, do reconhecimento da possibilidade de famílias de dissidentes sexogenéricos e de formas poligâmicas de arranjos conjugais. A sexualidade começa a se desarticular da genitalidade, principalmente em decorrência do avanço das teorias psicanalíticas e das tecnologias de produção corporais utilizadas principalmente pelas pessoas trans e intersexo em suas afirmações corporais e de gênero.

Assim, o modo como Foucault lê o texto de Kant sobre o que é o Esclarecimento nos traz essa novidade de colocar como tarefa inicial do processo crítico o conhecimento sobre o que somos, em um determinado tempo e em um determinado lugar. A partir desse modo de leitura, ele estabelece uma relação intrínseca entre a atitude crítica e a história da governamentalidade no contexto moderno europeu. Nesse sentido, a crítica assume a perspectiva de ser algo localizado, situado em um determinado contexto, um "modo de

[59] Jann Matlock, "E se a sexualidade não tivesse futuro?", em *A sexualidade tem futuro?,* São Paulo, Edições Loyola, 2002, pp. 11–35.

pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros".[60]

Por isso, em um primeiro momento, a crítica é uma pergunta sobre o que somos, em um determinado contexto e em um determinado lugar. E, como destaquei a partir das críticas do sul global, essa resposta não pode ser uma replicação das explicações que Foucault desenvolveu sobre o dispositivo da sexualidade na modernidade europeia. Essa tarefa explicativa pode usar o seu modelo e encontrar correspondências e contrastes, mas não pode se resumir a uma reprodução do sentido histórico do dispositivo foucaultiano.

Em seguida, a crítica se torna uma pergunta sobre o que poderemos fazer para não ser o que somos segundo determinações que nos foram impostas, como não ser a consequência de um processo de sujeição imposto de fora para dentro. Do mesmo modo que indiquei acima, essa é uma tarefa a ser feita a partir de cada conjuntura de análise e não uma adoção de respostas dadas em outros contextos sobre o que deveremos fazer.

E, por fim, ela nos deixa a última questão: a de saber para onde iremos depois de tudo isso — sendo que não precisamos ir ao mesmo lugar sonhado por outras sociedades. Sobre este último ponto, podemos levantar algumas perguntas. Chegaremos a uma utopia do 'lugar desprovido de todo e qualquer poder'? Chegaremos a outro lugar completamente diferente do que estamos? Ou continuaremos aqui, mas em um contexto reformado e adaptado para nos receber de modo mais adequado? As propostas críticas sobre a sexualidade também precisam responder a esses desafios. Assim, a crítica *queer* nos oferece alguma resposta?

Nessa segunda etapa do processo crítico, Foucault está preocupado com o momento da negação, o 'como não ser governado', ou seja, uma atitude crítica frente à realidade apreendida. Como sempre são as pessoas que são governadas — pois nunca se governa um Estado, um território ou uma estrutura política —, a governamentalidade é uma relação de poder que conduz as condutas dos sujeitos.

Assim, uma vez que os indivíduos se percebem sujeitos aos processos de governamentalidade que lhes impõem uma forma específica de ser, um modo de estar em sociedade, eles podem se insurgir contra essa dominação

[60] Foucault, *Em defesa da sociedade...*, p. 35.

e iniciar uma primeira resistência à sujeição. Se a governamentalidade é uma prática de sujeição dos indivíduos pelos mecanismos de poder, a postura crítica se iniciará com o conhecimento dessa situação e, em continuidade, operará um movimento reverso: a ação de se questionar as verdades produzidas pelo poder de sujeição e de se posicionar contra elas. Esse segundo momento é uma 'inservidão voluntária', uma 'indocilidade refletida', uma percepção consciente da realidade que desencadeia atitudes críticas situadas.

Foucault dividirá as atitudes críticas em três tipos. O primeiro é 'como não ser governado' ou 'como não ser governado de uma forma específica'. É uma insurgência contra o modo de se governar, uma questão sobre como não ser governado de um determinado jeito, por determinada pessoa, em nome de princípios, objetivos e procedimentos específicos. O segundo é a pergunta sobre 'quais são os limites do direito de governar', ponto que permeia toda a teoria política moderna e que constitui o sentido da democracia e dos limites do poder soberano. E o terceiro é o 'não querer ser governado', um ato que põe em questão o regime de produção de verdades, isto é, a maneira como as autoridades ou os especialistas da ciência estipulam o que é a verdade sobre nós.

É nesse momento que se opera o 'desassujeitamento': a consequência inevitável de uma atitude crítica pela qual o sujeito se interroga sobre a verdade de si e os efeitos do poder e dos regimes de verdade que o constituem enquanto tal. Nesse sentido, Foucault extrai do *sapere aude* kantiano — da ousadia de ir atrás e conhecer o que somos — um modo de o sujeito sair de seu estado de menoridade e buscar seus próprios meios de emancipação.

Isso deve ser feito pelo caminho da desconfiança, pelo questionamento sobre o modo como somos governados, as formas como são constituídas as nossas capacidades de autonomia, ou os projetos utópicos que nos são apresentados como o lugar ideal a se chegar. Assim, primeiramente em um nível individual, de responsabilidade para consigo mesmo, os sujeitos sairão do seu estado de menoridade quando operarem em si mesmos uma mudança para uma atitude crítica, uma busca ousada pelos canais de sua emancipação.

O projeto de Foucault era o de, após analisar a história dos diferentes modos de sujeição, encontrar nas formas atuais de resistência contra o poder meios para uma nova 'economia das relações de poder', algo que constituísse uma alternativa aos processos de assujeitamento. Quando percebemos o que foi feito de nós e chegamos ao estado do desassujeitamento, colocamo-nos a

questão sobre o que podemos fazer diante dessa sujeição que tem nos constituído.

É neste momento que nos perguntamos se será possível frear esse processo, se poderemos dobrar o seu sentido e até se conseguiremos dele nos liberar. Mas já sabemos que nunca conseguiremos nos libertar totalmente das relações de poder, pois não há um 'fora' do poder, ou uma pessoa que consiga estar imune a qualquer sujeição ou captura, ou alguma força externa às relações de poder que poderia nos resgatar e nos colocar em um estado de total liberdade. O que nos resta fazer é conhecer como as técnicas de sujeição funcionam e, a partir disso, encontrar ou ativar outras técnicas de produção de si que sejam a condição de um desvio possível.

É nesse ponto que encontramos destacadamente a diferença entre os conceitos de sujeição e de subjetivação em Foucault. O processo de sujeição — ou assujeitamento — é operado pela gestão governamental para determinar nossas ações e nossos comportamentos, constituindo-nos como individualidades e coletividades. No caso, o indivíduo é sujeitado pela extração de uma 'verdade' sobre si que lhe é imposta, em grande parte, de fora para dentro. E uma vez que essa sujeição imprime um sentido de individuação sobre a pessoa, nasce nela, ao mesmo tempo, uma percepção de si que desencadeia uma relação consigo mesma, uma consciência de si que está ligada à pergunta sobre o que foi feito de nós.

Se essa percepção ocorre como um 'desassujeitamento' — uma percepção crítica dos processos de sujeição —, o indivíduo pode buscar um certo distanciamento da sujeição que lhe é imposta, procurando meios para a sua liberação em relação a esses processos. Ou pode se colocar na posição de uma relativa aceitação da sujeição, desde que o 'assujeitamento' lhe seja razoável em relação às condições de liberação e que o indivíduo mantenha sua consciência sobre o modo como esses processos se operam.

Neste momento, estamos diante do conceito de 'subjetivação', ou seja, uma relação consigo mesmo que busca os desvios, as resistências e as transgressões em relação aos processos de sujeição. É uma produção de si que não nega o assujeitamento, mas dele se desvia justamente por querer uma constituição de si mais autêntica e livre, mesmo que se realize nos limites impostos por esses mesmos processos.

Esta é a tensão entre técnicas de assujeitamento e práticas de si, entre mecanismos de sujeição que produzem sujeitos em uma dinâmica de fora para dentro e possibilidades de subjetivação que trabalham na perspectiva

de dentro para fora. Foucault encontra na proposta de processos de subjetivação — ou práticas de si — uma alternativa para a resistência e libertação dos sujeitos. Mas isto não ocorreria no sentido de compreendê-los como autônomos ou como sujeitos que operam desde si sentidos de liberdade que os levaria a um estado de rompimento completo com as amarras das relações de poder.

Na realidade, a subjetivação trabalharia com a perspectiva de que esses sujeitos estariam dispostos a promover uma crítica dos processos de sujeição, tensionando os mecanismos do poder e reconduzindo a ideia de autonomia para uma prática de autogoverno, algo a se realizar por meio de disputas internas que ressignificam os processos de sujeição. Ao se propor a encontrar as condições de liberação nos próprios mecanismos de sujeição em uma tarefa criativa e subversiva, os sujeitos poderiam se perceber muito mais livres do que acreditam ser, já que as condições de resistência estão disponíveis no aqui e no agora.

Assim, diferentemente do processo de assujeitamento, a subjetivização vai se colocar como um modo de relação de si consigo mesmo e com os outros, uma tentativa de se afirmar e de responder à questão sobre como ser sujeito sem ser sujeitado exclusivamente de fora para dentro, de modo heterônomo. A subjetivação se afasta de um poder disciplinar e se coloca como uma autodisciplina. Ela não é uma prática de liberdade na ausência ou na recusa das normas, mas uma prática que faz um uso consciente e autônomo dos processos de sujeição.

Em oposição aos processos de sujeição, os processos de subjetivação vão se colocar como resistências ou contracondutas individuais, interindividuais e coletivas de uma população que não se deixa simplesmente ser governada de tal modo, ou segundo determinadas maneiras. São processos que assumem uma perspectiva crítica de liberdade. São formas de libertação que precisam ser colocadas como permanentes e contínuas em relação aos processos de sujeição, em um trabalho tanto individual como coletivo.

Como consequência do desassujeitamento, os sujeitos precisam se distanciar das identidades fixadas pelas redes de poder ou pelos processos de controle e normalização da população, impostos pelo biopoder e pelas tecnologias disciplinares. É quando agem pela 'inservidão', pela recusa de uma identidade fixa, pelos modos dados de se pensar, de estar seguro e estável segundo os parâmetros dados; é o questionamento dos modos de viver consolidados pelos processos de normalização dos comportamentos.

Nesse sentido, a subjetivação é uma relação consigo mesmo e com o exterior — mas não no sentido de uma ruptura radical com os processos de sujeição. Trata-se do estabelecimento de uma relação diferenciada com esses processos, uma conversão do olhar, uma nova relação em que habitamos a encruzilhada: um processo de deixar de ser e, em sequência, um devir como aquele que ainda não somos. Isso se dá em um espaço agonístico, um campo de lutas e disputas por novos sentidos, na busca por saídas alternativas, por futuros possíveis e diversos, para além daqueles que nos são previamente dados como únicas vias emancipatórias.[61]

Quando Foucault escreve sobre a hermenêutica do sujeito, afirma não haver resistência possível ao poder político se não se instituir uma nova relação do sujeito consigo mesmo.[62] Isso seria uma consequência do seu modo de ler o processo de emancipação a partir de Kant, traduzida na ousadia de (pretender) conhecer quais são as forças que compõem o ser humano. O que propõe não é uma substituição do 'eu mesmo' por um 'novo eu', mas é um estar entre esses dois 'eus', entre o eu constituído desde fora e o eu planejado desde dentro. Não vivemos sem identidades, sem processos de reconhecimento de si que sejam legíveis pelo outro e por nós mesmos.

De qualquer forma, o que também precisamos é buscar algo que esteja fora dos processos de sujeição, um exercício de cuidado sobre a nossa própria existência, uma reflexão significativa sobre os modos como organizamos nossa vida pessoal. Isso nos levaria ao questionamento sobre quais modos de vida poderiam ou precisariam ser abandonados e quais outros poderiam ser constituídos, sem cairmos em outro processo de reificação das identidades alternativas que poderíamos instituir, tanto ao nível pessoal, quanto coletivo.

Judith Butler dá continuidade a esse projeto crítico de Foucault ao postular a ideia de que a primeira atitude crítica do sujeito seria a de se perceber enquanto assujeitado, a de entender o entorno que o produz. Quando alguém não está de acordo com as normas morais de uma sociedade, sua insurgência precisa começar com uma compreensão crítica sobre o modo como sua subjetividade tem sido constituída, como tem sido afirmada a sua existência e como seria possível encontrar o 'lugar de vida' de seu próprio eu.[63]

---

[61] No último capítulo, apresentarei alguns matizes sobre o conceito de heterotopia e sobre como a crítica *queer* compreende a noção de futuro.

[62] Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito* (3ª ed.), São Paulo, Martins Fontes, 2010.

[63] Butler, *Relatar a si mesmo...,* p. 19.

Saber quem somos exige-nos um grande esforço de percepção de si e do contexto em que nos constituímos. E uma das maiores ilusões descobertas nesse processo inicial é a de quanto relatamos a nós mesmos segundo as demandas e interpelações dos processos heterônomos de sujeição. Não são relatos produzidos a partir de nós mesmos, mas a partir de formas já previamente estipuladas por um sistema que demanda determinados modos de ser.

É preciso, portanto, distinguir entre os relatos de si que decorrem de mecanismos heterônomos de interpelação e aqueles que nascem de processos reflexivos mais autônomos, mesmo que igualmente situados em relações de poder. Nesse sentido, Butler trabalha os modos como relatamos a nós mesmos a partir das interpelações externas, como uma forma de demonstrar que nem todas as narrativas que construímos sobre nós mesmos são produzidas a partir de nossas capacidades de autogestão de si.

> Relatamos a nós mesmos simplesmente porque somos interpelados como seres obrigados a fazer um relato de si mesmos por um sistema de justiça e castigo. Esse sistema não existe desde sempre; é instituído com o tempo e com um grande custo para os instintos humanos. [...] Começo a fazer um relato de mim porque alguém me solicitou, e esse alguém tem um poder delegado por um sistema de justiça estabelecido. Alguém me interpelou, talvez até tenha atribuído um ato a mim, e determinada ameaça de castigo dá suporte a esse interrogatório. Desse modo, numa reação temerosa, ofereço-me como um 'eu' e tento reconstruir minhas ações, mostrando que aquela atribuída a mim estava ou não entre elas. Com isso, confesso-me como causa de tal ação, qualificando minha contribuição causativa ou defendendo-me contra a atribuição, talvez a localizando em outro lugar. É dentro desses parâmetros que o sujeito faz um relato de si mesmo.[64]

A análise que Butler faz sobre a interpelação realizada por um sistema de justiça nos dá um exemplo de resposta que oferecemos a uma demanda de sujeição por parte deste sistema. No caso, o medo e o temor da punição nos exigem uma resposta sobre o que somos porque precisamos responder à questão sobre o que fizemos. Exige-se um sujeito responsável, com consciência de suas ações, com domínio de sua liberdade e de suas capacidades de autonomia. Por isso, acabamos desenvolvendo uma 'capacidade narrativa'

[64] *Ibid.*, p. 22.

ao "fazermos um relato de nós mesmos e assumirmos a responsabilidade por nossas ações através desse meio".[65]

Pelo exemplo da imputação de responsabilidade penal, vemos que o sujeito é convocado a se posicionar diante de uma situação contextual, relatando-se a si mesmo, afirmando quem é e confrontando suas próprias declarações com as acusações que lhe são atribuídas. Esse 'si mesmo', assumido como causa de uma ação, é fruto de uma atribuição retroativa: somente tardiamente o agente se associa ao ato, ao narrar-se como forma de inscrever-se hoje em um acontecimento do passado. É a pedra lançada no presente sobre o nosso ser de ontem — como a pedra de Exu. Por isso, a gramática disponível para esse relato de si limita, orienta e condiciona os sentidos e as possibilidades das narrativas que produzimos sobre nós mesmos.

A proposta de continuidade da crítica de Foucault feita por Butler não se resume apenas aos relatos de si no contexto punitivo, já que eles advêm de todos os códigos morais que solicitam a presença de um sujeito. O que Butler coloca em debate é que não existe nenhuma 'criação de si' que opere fora de um processo de sujeição, isto é, não há "criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir".[66]

Portanto, entendo que, quando a crítica *queer* argumenta que grande parte das afirmações de identidades sexuais permitidas pelas políticas de reconhecimento dos direitos das minorias sexuais acaba por nos interpelar segundo sentidos heterônomos de sujeição, ela se baseia nessa percepção de que somos o resultado das interpelações que nos demandam relatos 'adequados' de si.

Como Butler também trabalha com a constatação de que não há uma criação de si fora das possibilidades de constituição de si que nos são dadas, o principal ponto que nos resta, ao seguir esta linha argumentativa, é o de saber como será possível a constituição de um relato de si que não seja determinado exclusivamente pelos modos de ser impostos de maneira heterônoma. Desse modo, uma crítica *queer* apresentaria uma solução para essa questão?

As dissidências sexogenéricas estão constantemente em luta contra as condições de vida que lhes foram impostas. São forjadas por processos de su-

[65] *Ibid*., p. 24.
[66] *Ibid*., p. 25.

jeição que operam por meio de relatos de si moldados pelas engrenagens sistêmicas — mesmo quando esses relatos são convocados em nome do reconhecimento, como ocorre nas afirmações identitárias das minorias sociais. E, quando conseguimos, nas lutas de resistência, instituir alguma prática de libertação, ela ainda se dá em um campo estreito, severamente limitado pelas margens do sistema.

Assim, conforme essa linha teórica que pensa o sujeito a partir de Foucault, esses 'sujeitos foucaultianos' são delimitados pelos termos de um regime de verdade que possibilita o reconhecimento de si — um conjunto de normas que estabelece quais formas de ser serão reconhecíveis e quais serão impossibilitadas em seu devir. Esse regime oferece o enquadramento da cena do reconhecimento, determinando quem poderá ser classificado como sujeito de conhecimento e quais normas estarão disponíveis para o ato de se reconhecer. O 'eu' só se torna compreensível em relação com essas normas, mesmo que elas não determinem por completo aquilo que podemos ser. É nesse 'espaço decisional' que os sujeitos encontram a oportunidade de fazer escolhas — ainda que limitadas — sobre como irão se narrar e sobre os modos pelos quais desejarão ser reconhecidos.

Quando visualizamos esse contexto de produção do sujeito, encontramos o ponto de toque de nossa crítica: são justamente essas normas que governam o nosso reconhecimento de si que desejamos contestar; é sobre elas que queremos operar algum sentido de transformação. Entretanto, Butler destaca uma questão primordial: "se questiono o regime de verdade, questiono também o regime pelo qual se atribuem o meu ser e a minha própria condição ontológica".[67]

Ou seja, se somos constituídos dentro desse regime de verdade, qualquer operação crítica que promovermos sobre ele é, em suma, uma dimensão reflexiva sobre nós mesmos, pois também estamos questionando a verdade sobre nós, a nossa capacidade de falar sobre essa 'verdade', de fazer um relato de si.

> Esse tipo de questionamento de si envolve colocar-se em risco, expor a própria possibilidade de reconhecimento por parte dos outros, uma vez que questionar as normas de reconhecimento que governam o que eu poderia ser, perguntar o que elas deixam de fora e o que poderiam ser forçadas a abrigar é o mesmo que, em relação ao regime atual, correr o risco de

[67] *Ibid.*, p. 34–5.

> não ser reconhecido como sujeito, ou pelo menos suscitar as perguntas sobre quem sou (ou posso ser) ou se sou ou não reconhecível.[68]

Ao desenvolver uma crítica aos modos de constituição dos sujeitos, a crítica *queer* enfrenta o desafio de colocar em risco a própria possibilidade de reconhecer o sujeito enquanto tal, ao questionar a inteligibilidade de nossa existência nos regimes de verdade instituídos. Não podemos existir fora das estruturas que nos são dadas — e o questionamento sobre como somos reconhecidos revela, ao mesmo tempo, o regime sexual de verdades que nos constitui como sujeitos sexualizados. Ao criticarmos nossa 'condição ontológica' enquanto sujeitos, desestabilizamos as estruturas que nos produzem e abrimos a inquietante pergunta: o que podemos ser a partir daí?

Butler argumenta que uma postura crítica se desenvolve sempre em confronto com alguma prática institucionalizada, discurso, epistemologia ou instituição. Com Foucault, ela afirma que a crítica não pretende somente evidenciar os problemas dos processos de sujeição, mas sim propor uma 'nova prática de valores'. Paradoxalmente, a 'criação do eu' e o desassujeitamento ocorrem concomitantemente, quando se arrisca propor um modo de existência não corroborado por aquilo permitido por um regime de verdade. O que se apresenta, então, é uma pergunta sobre a relação entre conhecimento e poder, e sobre como nossas compreensões epistemológicas podem servir à formulação de novas formas de estruturar o mundo, após a revelação daquilo que estava oculto enquanto possibilidade de ordenação de si.

Isso também nos traz a percepção de que as certezas epistemológicas que nos são dadas podem ter como finalidade retirar-nos a capacidade de visualizar outros modos de constituição de si. É nesse sentido que Butler interpreta a proposta de Foucault como uma prática de colocar em questão os limites de nossas certezas, de nossos modos de conhecer a realidade que nos constitui e nos cerca. Em outras palavras, trata-se de uma perspectiva crítica sobre os modos de conhecimento já estabelecidos, uma percepção apurada sobre como uma determinada estrutura se ordena. E isso só se torna possível porque essa perspectiva opera a partir de um certo distanciamento, um olhar que não se assimila imediatamente à função ordenadora da estrutura.[69]

---

[68] *Ibid*., p. 36.

[69] Judith Butler, "O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault", em *Cadernos de Ética e Filosofia Política,* vol. 1, núm. 22 (2013), pp. 160–163.

É nesse sentido que venho defendendo a ideia de que uma crítica *queer* só pode se sustentar enquanto prática crítica distanciada, como um elemento questionador que se coloca como externo à ordenação que, de nenhum modo, pode ser incorporado por ela e nem mesmo constituir outra função ordenadora. Ela é um 'entremeio', a encruzilhada que abre as possibilidades para outros caminhos.

Se voltarmos às três posturas críticas de Foucault, poderemos visualizar um pouco melhor as suas implicações para uma compreensão de como essa crítica *queer* operaria, sem se transformar em um novo processo de sujeição, tal como ocorre com as políticas identitárias dos novos sujeitos, por intermédio da afirmação dos direitos sexuais e dos demais direitos específicos para o reconhecimento das dissidências sexogenéricas.

A primeira postura crítica, a de 'como não ser governado' ou 'como não ser governado de uma forma específica', está relacionada ao problema da obediência cega à autoridade, ao modo como ela se constitui como uma estrutura de governo sobre nós. Todavia, não se trata de uma proposta de desgoverno ou de destituição completa das formas de governamentalidade. O que se propõe é uma postura crítica sobre o 'modo' de se governar, sobre formas específicas de governo: por quem, com quais princípios, em vista de quais objetivos e por meio de quais procedimentos.

Em suma, Foucault estava mais preocupado em abrir à crítica o modo como o poder é constituído, como ele se impõe sobre nós e como é administrado. Trata-se de uma crítica à opacidade dos mecanismos de governamentalidade, à dificuldade em se saber quais são as relações de poder que estão por trás das estruturas de governo.

A segunda postura crítica, a de 'saber quais são os limites do direito de governar' está relacionada ao problema da legitimidade das leis. Aqui, estamos diante da pergunta sobre como a autoridade é constituída e de que modo seria possível formar a sua legitimidade por meio de parâmetros que limitem o seu poder. Nas condições da sociedade internacional do século XXI, um debate sobre os limites do poder é também um debate sobre o conceito de soberania e sobre o modo como nos ligamos a um projeto cosmopolita de proteção das condições para uma vida digna, independentemente dos contextos específicos de cada Estado.

O papel da sociedade internacional — principalmente por intermédio dos mecanismos normativos das categorias de direitos humanos — tem sido

primordial na afirmação dos princípios e diretrizes para a proteção dos indivíduos e de suas liberdades fundamentais, especialmente em questões envolvendo gênero e sexualidade. Isso tem influenciado a adoção de políticas públicas e de mecanismos destinados a evitar abusos de poder e a dominação das maiorias sobre as minorias políticas.[70] No nosso contexto ocidental, os direitos humanos podem ser compreendidos como a base dos direitos dos governados, como categorias que sustentam hoje os processos de desassujeitamento, por se colocarem como um padrão de correção e de legitimação das normas estatais.

E, em relação à terceira postura crítica, a de 'não querer ser governado', estamos debatendo especificamente os modos como os regimes de verdade nos são impostos, o modo como a autoridade constrói a sua verdade e até a maneira como a ciência se constitui como um saber autoritário sobre nossos corpos. Muitas vezes, essa prática tem o objetivo de esconder suas bases e anular as tentativas de um posicionamento crítico, já que o pressuposto para uma postura crítica é a possibilidade do desnudamento das estruturas de poder e de seus modos de agir. Essa terceira postura crítica tem, então, por tarefa a denúncia daqueles que naturalizam e tornam hegemônicos os regimes de verdade.

Nesse sentido, Butler afirma que "ser governado implica, além de ter um modelo imposto sob a sua existência, receber de antemão os termos dentro dos quais a sua existência seria ou não seria possível".[71] Assim, o sujeito munido de uma postura crítica se insurgirá contra o regime de verdade estabelecido e, a depender do modo como se posicionará após essa postura, poderá suspender o seu fundamento ontológico, questionando a verdade sobre os efeitos do poder e sobre o modo como ele institui os discursos de verdade. É assim que Butler compreende o desassujeitamento do indivíduo no jogo com a política da verdade:

---

[70] Do mesmo modo como desenvolvemos as críticas aos processos de sujeição operados no Estado moderno, é possível estender essas críticas aos processos operados no âmbito da sociedade internacional e de seus mecanismos de normalização dos sujeitos, ressaltando que existem diferenças significativas nos modos como esses mecanismos operam, quando comparados em seu nível nacional e internacional. No âmbito internacional, há críticas sobre o modo universalizante como são operadas as determinações sobre os sujeitos e a preponderância de sentidos de vida específicos do norte global tomados como modelos para o sujeito internacional. Em que pesem essas questões, o direito internacional tem funcionado como um mecanismo potente de correção da legitimidade das ordens nacionais e tem se colocado como órgão de denúncias das violações ou abusos de direitos por parte dos Estados, apesar de continuar sendo um mecanismo específico desse próprio sistema moderno.

[71] Butler, "O que é a crítica?...", p. 170.

> A política da verdade pertence às relações de poder que assinalam de antemão o que se qualificará ou não como verdade, o que irá ordenar o mundo conforme modos regulares e reguláveis e o que será ou não aceitável em determinado campo de conhecimento. Podemos compreender a importância deste ponto, ao nos perguntarmos: o que se qualifica como pessoa? O que se qualifica como gênero coerente? O que se qualifica como cidadão? A quem pertence o mundo legitimado como real? Subjetivamente, perguntemos: quem posso ser em um mundo tal que os sentidos e limites de qualquer sujeito me são estabelecidos de antemão? Quais são as normas que me coagem quando passo a questionar os limites do que posso ser? E o que ocorre quando passo a ser aquilo para o qual não há lugar em um dado regime de verdade?[72]

O que está em jogo, para Butler, são os limites da ontologia e da epistemologia, ou aquilo que podemos ser e saber.[73] O resgate da proposta crítica kantiana traz à perspectiva a questão da nossa atitude crítica em relação aos limites do que é possível conhecer e entender no entorno em que vivemos e nos constituímos. Trata-se de um debate sobre as possibilidades e sentidos de nossa liberdade. Nas críticas que Kant realiza sobre os limites da razão, tanto Foucault quanto Butler vão definir a liberdade como algo que ocorre nos limites das possibilidades do conhecimento, especialmente quando percebemos os termos dados para a nossa existência a partir dos regimes de verdade.

É neste momento que se inicia o desassujeitamento do indivíduo: quando nasce sua prática questionadora, ao se indagar sobre o que é, quando se percebe sujeitado ao poder e às verdades que o conformam. Entretanto, essa postura se afasta da ideia de que seria possível uma alternativa em que estabeleceríamos um processo de constituição de si a partir do nada, fora das relações de poder, ou uma prática de liberdade de puro voluntarismo, de uma prática de liberdade realizada em um absoluto vazio de poder, pela qual poderíamos realizar plenamente uma liberdade a partir de si mesma.

É aqui que encontramos também um limite para a crítica *queer* e, por isso, venho insistindo na sua impossibilidade de constituir um novo regime de verdade que seja plenamente adequado aos seus sentidos de libertação, para além das estruturas hegemônicas. Pela perspectiva até aqui apresentada, essa postura crítica se forma como um embate entre as normas e a es-

[72] *Ibid.*, p. 171.
[73] *Ibid.*

trutura que nos é dada e a possibilidade de constituição de si a partir da reformulação e da ressignificação dessa base previamente estipulada. O ato reflexivo que nos leva a conhecer o processo de sujeição e os modos pelos quais as operações de poder se estabelecem não nos conduziria, necessariamente, a um reinício da constituição de si.

Volto à proposta de um 'modelo escalonado de práticas de liberdade', pois, mesmo após todo esse processo de desassujeitamento e de crítica aos modos constituintes de si, ainda podemos consentir com certos processos de sujeição — aceitando seus limites e possibilidades na constituição de si, bem como as atualizações possíveis desses processos — sem renunciarmos à consciência crítica sobre o modo como operam. Compreendo, então, a nossa sujeição como uma precariedade, uma ação performática de afirmação de si, sempre passível de ser reinterpretada e ressignificada.

Nesse sentido, a crítica *queer* está em aliança com as formas mais recentes de sujeição operadas em nome dos novos sujeitos, mas mantém um certo distanciamento crítico que preserva sua não incorporação à função ordenadora, garantindo uma posição de constante desconfiança, crítica e desconforto diante dos processos de sujeição. A partir desses mesmos processos, ela busca constituir práticas de si, isto é, formas de subjetivação que escapam aos mecanismos normativos de ordenação dos sujeitos.

Em outras palavras, Silva e Rodriguez entendem que o sujeito tanto se constitui a partir de uma relação com o regime de verdade estabelecido quanto pode adotar uma perspectiva própria diante desse regime — ainda que não sem o recurso a esse mesmo regime.[74] A 'estilização' de si, os atos de resistência e o reposicionamento da pergunta sobre quem posso ser só se tornam inteligíveis nas possibilidades previamente estabelecidas sobre o que se pode ser.

Enquanto sujeitos, somos formados nas práticas e condições previamente designadas. Entretanto, como afirma Buckel, as estruturas criam possibilidades, mas não determinam absolutamente a constituição do sujeito. Mesmo que mínimas, sempre há possibilidades de subversão da ordem posta.[75] Nesse sentido, Butler argumenta que:

[74] Silva e Rodriguez, *op. cit.,* p. 3003.

[75] Buckel, *op. cit.,* p. 382.

> A norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade; o sujeito luta invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido. Se, nessa luta, a capacidade de ação — ou melhor, a liberdade — funciona de alguma maneira, é em um campo facilitador e limitante de restrições. Essa ação ética não é totalmente determinada nem radicalmente livre.[76]

Só nos tornamos sujeitos porque somos ativados como tal por algo que nos antecede e nos excede. É nas estruturas instituintes da sujeição que passamos a nos reconhecer — e, em certos casos, a nos insurgir. Em um plano mais individual, é possível nos apropriarmos das próprias normas que nos constituem enquanto sujeitos, para afirmar, dentro desse mesmo sistema, nossos próprios processos de compreensão de si. Também é possível que iniciemos uma disputa por novos sentidos dessas normas — seja para reconfigurá-las, seja para rejeitá-las por completo.

Nesse sentido, a crítica *queer* se alinha aos processos recentes de constituição de novos sujeitos de direito e às políticas identitárias, que demandam o reconhecimento da diferença que constitui as dissidências sexogenéricas. No entanto, essa aproximação deve ser analisada em um espectro mais amplo: é preciso compreendê-la como parte da complexa estrutura do direito moderno — justamente para podermos dimensionar as potências emancipatórias que ele ainda pode oferecer.

Como apontei, a crítica marxista à forma do direito se apresenta como uma importante via analítica ao evidenciar a falsa neutralidade do direito frente às dinâmicas de poder. O direito, ao se propor como uma estrutura voltada à dinamização da autonomia relacional — essa autonomia que só se efetiva sob a premissa de que todos os sujeitos devem ser considerados em condições de igualdade —, acaba por objetivar as diferenças reais entre os sujeitos, transformando-as em abstrações jurídicas. Com isso, todos acabam por ser condicionados pela suposta objetividade do sistema, independentemente de suas reais posições ou capacidades nas relações de poder.

Sob essa condição de neutralidade — e talvez somente sob essa condição —, o direito se coloca como uma estrutura autônoma às relações de poder, às outras práticas de dominação, às tecnologias de poder e ao contexto mais profundo das desigualdades na sociedade. Pelo menos em aparência, a dogmática do direito o coloca como uma técnica autônoma, que excluiria a

[76] Butler, *Relatar a si mesmo...*, p. 31.

possibilidade de atores individuais utilizá-lo instrumentalmente apenas em seu favor, principalmente por parte daqueles que detêm o poder. Assim, como apontado por Buckel, todos "devem se envolver nos processos jurídicos e se submeter às suas ordens".[77] Apesar disso, estamos só no nível da aparência do direito, já que as críticas marxistas apontam, a todo o momento, o uso instrumental do direito feito tanto pelo capital, quanto pelos atores detentores do poder.

Foucault, ao desenvolver os conceitos de dispositivo, poder disciplinar, biopolítica e governamentalidade, também apontou que a forma jurídica está sempre vinculada a um complexo sistema de relações de poder. Por outro lado, ao nos propormos a buscar condições de possível liberação do sujeito por dentro do próprio direito, podemos nos apropriar desse caráter ambíguo da estrutura jurídica em benefício próprio. É justamente nesse ponto que se abre a possibilidade de uma atuação subversiva: ao modularmos a estrutura do direito, tentamos inscrever em seu interior nossa luta por libertação, tensionando seus limites e disputando seus sentidos.

Ao se colocar como autônomo frente às concretas relações de poder, o direito atrai todos os indivíduos para sua dinâmica interna, inclusive concedendo aos mais fracos chances jurídicas para atuarem, demandando aos atores com mais poder que também se movimentem dentro de sua gramática, mesmo que não tematize, desde o princípio, as diferenças estruturais entre os sujeitos. Em síntese, posso resumir e finalizar este capítulo com as palavras de Buckel:

> Projetos contra-hegemônicos de formas alternativas de vida, de relações e de subjetivação podem inscrever-se no direito, ainda que assimetricamente, justamente devido a essa estrutura fundamental contraditória da forma jurídica. Eles próprios podem se tornar estruturas aptas à repetição e desenvolver intelectuais jurídicos para impulsionar projetos estratégicos no interior dessa tessitura. É necessário compreender essa estrutura básica contraditória para que a forma jurídica não seja equivocadamente entendida como simples instrumento de dominação ou como simples meio de libertação.[78]

[77] Buckel, *op. cit.*, p. 377.

[78] Buckel, *op. cit.*, p. 382.

O modelo escalonado de práticas de liberdade

Antes de continuar as análises de Foucault e de Butler e entrar na proposta de um modelo escalonado de práticas de liberdade, destacarei algumas questões atuais sobre as alternativas emancipatórias pelo direito, sobre especificamente os pontos envolvendo as dissidências sexogenéricas. Elizabeth Holzleithner levanta a pergunta sobre se seriam legítimas as esperanças de uma emancipação pelo direito. Esse questionamento está relacionado à constatação da autora de que as lutas por reconhecimento não ocorrem somente nas ruas, mas também no interior dos processos de produção legislativa, na execução de políticas públicas e nos julgamentos nos tribunais.[1]

Para ela, existe uma disputa pelos sentidos das instituições, principalmente pelo modo como as leis são feitas, executadas e julgadas. Entretanto, o fato de essa disputa focar nos mecanismos estatais de governamentalidade não necessariamente nos leva à conclusão de que há uma efetiva emancipação dos grupos desfavorecidos. Ainda que se alcance alguma emancipação — mínima e insuficiente —, será que vale a pena disputar os espaços institucionais? A luta pelo direito é verdadeiramente um caminho necessário e indispensável para a eficácia das lutas contra as desigualdades e opressões?

A disputa pelo direito se articula em dois níveis interligados: nacionalmente, nas lutas por redefinir o papel das instituições estatais diante das desigualdades; e internacionalmente, na reinterpretação dos direitos humanos como ferramentas de contestação e afirmação de novos sujeitos. Neste último caso, trata-se especialmente da apropriação e da ressignificação das categorias dos direitos humanos para a construção de sentidos específicos voltados à proteção e afirmação de grupos minorizados — como ocorre com as dissidências sexogenéricas e o reconhecimento dos direitos sexuais e reprodutivos como direitos humanos.

Essa luta travada por meio do direito internacional tem servido a múltiplos propósitos: limitar e legitimar o uso do poder estatal; estabelecer princípios e diretrizes de direitos e políticas públicas a serem internalizadas pelos governos; proteger grupos minorizados contra abusos cometidos por grupos majoritários; articular alianças internacionais de resistência às opressões; e ampliar a visibilidade das lutas por emancipação em escala global. Trata-se de uma arena marcada por intensas disputas quanto ao uso dos mecanismos jurídicos e dos aparelhos de governamentalidade, bem como por esforços

[1] Elisabeth Holzleithner, "Emancipação por meio do direito?", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 7, núm. 15 (2016), pp. 889–900.

contínuos de ressignificação estratégica de seus sentidos e funções, com vistas à mobilização das estruturas estatais. Em síntese, como sustentado por Wendy Brown, diante das condições políticas atuais, as lutas de resistência também precisam operar por meio do direito.[2]

Igualmente neste sentido, Amy Allen entende como irrealizável a proposta de uma revolução que nos levasse a uma libertação total dos mecanismos que nos governam. Por isso, precisaríamos encontrar canais de emancipação a partir das condições que nos são dadas pelas estruturas que estão postas.[3] Quando Foucault e Butler desenvolvem suas propostas críticas sobre os mecanismos de poder e afirmam ser dentro desses próprios mecanismos que encontraremos as condições para a sua subversão, acabam nos colocando frente a um aparente paradoxo: lutar com as armas que nos subjugam.

Esse paradoxo só ocorre porque precisamos evitar o estado de paralisia em que podemos cair ao constatarmos que é praticamente impossível viver fora dos jogos de poder. A aceitação dessa constatação nos levaria à superação da ilusão de que existiria um plano utópico emancipatório pelo qual conseguiríamos atingir um estágio de libertação total das amarras do poder. Somos constituídos nas relações de poder e não existimos fora delas.

Por isso, o que em um primeiro momento parece ser um paradoxo — lutar com as armas do inimigo — transforma-se em uma 'tensão produtiva' ao modificar o estado de dominação em um 'terreno móvel e reversível' de relações de poder. Entretanto, isso não anula o olhar crítico que devemos desenvolver sobre o modo como nossas lutas são operadas por intermédio do direito, já que, nesse contexto, acabam vinculadas às estruturas econômicas e políticas de dominação dos sujeitos.

As teorias feministas foram as que mais se aprofundaram nas insuficiências da luta pelo direito quando analisaram essa questão por meio das desigualdades de gênero. Em regra, o feminismo entende o direito como mais um dos instrumentos da dominação masculina. Quaisquer tentativas de reformá-lo se depariariam com o problema de que as mudanças operadas em seu interior permaneceriam sempre imanentes ao seu sistema. Ou, como afirma Holzleithner, o reconhecimento de direitos para o enfrentamento das desigualdades de gênero não superaria "nem a ordem estabelecida, nem seus

[2] Wendy Brown, "Sofrendo de direitos como paradoxos", em *Revista de Direito Público,* vol. 18, núm. 97 (2021), pp. 459–474.

[3] Amy Allen, "Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista", em *Revista Novos Estudos,* núm. 103 (2015), p. 117.

mecanismos de reprodução", pois todos os direitos, mesmo os que possuímos contra o Estado, são um empoderamento e outra afirmação do próprio Estado.[4]

Segundo a autora, o feminismo já havia constatado haver uma inclinação do Estado — e, consequentemente, do direito — para a preservação da posição superior e privilegiada de sujeitos que já se encontram socialmente em uma posição elevada, como o sujeito masculino, branco, heterossexual e nativo do país em que se encontra. Isso se agrava pelo fato de que são também esses sujeitos que formatam e compõem a maioria das instituições estatais, representando um impedimento recorrente às tentativas de garantir, por vias legais e judiciais, a efetivação de liberdades iguais para os integrantes de grupos socialmente marginalizados.

Além disso, Holzleithner argumenta que os direitos especiais para mulheres fazem com que essa categoria identitária trabalhe com um sentido geral do que seja mulher, como se todas elas fossem iguais e necessitassem do mesmo tipo de tratamento normativo para o enfrentamento de seus problemas.[5] Ao serem nominadas pela diferença, por serem mulheres e não homens, acabam estereotipadas e marcadas indefinidamente pelo sinal do gênero que queriam superar.[6] Esse tipo de problema é também enfrentado por outros grupos identitários, como o das pessoas negras, indígenas, pessoas com deficiências e dissidências sexogenéricas.

A diferenciação entre os que estão em uma posição elevada e os que estão em uma posição secundária torna-se bem evidente na afirmação dos novos sujeitos do direito. As chamadas 'minorias sociais' são interpeladas pelo signo da diferenciação. São convocadas a narrar a si mesmas, diferenciando-se do sujeito hegemônico ao afirmar suas marcas identitárias.

---

[4] Holzleithner, *op. cit.,* p. 891.

[5] *Ibid.*, p. 894.

[6] Para Borrillo, mais do que feminizar o direito, precisamos torná-lo indiferente ao gênero. Cf.: Daniel Borrillo, "Direitos emergentes: uma crítica do gênero e dos direitos sexuais desde a perspectiva latina", em *Diálogos sobre direitos humanos fundamentais*, vol. 1, Rio de Janeiro, Lúmen Juris, 2016, p. 127. No último capítulo, apresento algumas propostas de Borrillo, que interpreto como uma 'teoria *queer* do direito', em referência ao título de um de seus artigos. Nelas, o autor estabelece uma agenda para uma transformação *queer* do direito, em um esforço dogmático digno de menção. Esse empenho de Borrillo me leva a pensar que ele está lutando por práticas de libertação coerentes com uma perspectiva *queer*, operando como um 'cavalo de Troia' no sistema. No entanto, a ausência de uma afirmação do que estaria 'além' dos mecanismos jurídicos modernos parece situar sua perspectiva em um 'reformismo *queer* do direito'. Para o artigo citado, cf.: Daniel Borrillo, "Por una Teoría Queer del Derecho de las personas y las famílias", em *Revista Direito, Estado e Sociedade*, n. 39 (2011), pp. 27–51.

Em outras palavras, conseguem sua inclusão no sistema jurídico pela determinação de sua diferença perante o sujeito padrão do direito. Assim, acabam expressando, no nível subjetivo, uma tensão específica na teoria do direito contemporâneo: a que ocorre entre um modo de operar a técnica jurídica a partir de um sujeito universal e a que se dá a partir de uma técnica jurídica voltada para sujeitos específicos. Isso se revela em uma dicotomia entre um direito universal e um direito de grupos determinados pelas suas vulnerabilidades sociais.

Em um sentido amplo, estamos diante da tensão entre um direito universalista — ou cosmopolita — e um direito multiculturalista. Assim, por um lado, temos a tradição liberal de um direito formado com base em um ideal normativo universalista, imparcial, que busca afirmar o seu sujeito de direito em nome de uma proposta formal de tratamento igualitário pela forma genérica e abstrata do indivíduo. Por outro, temos as novidades advindas dos contextos de lutas por libertação feitas por grupos que materialmente se encontram em situação de opressão ou de desigualdade.

Nesse segundo caso, o direito tem reconhecido os integrantes desses grupos como 'novos sujeitos de direito', bem como afirmado seus 'direitos emergentes'. Esse reconhecimento introduz na estrutura jurídica as particularidades históricas e as experiências concretas que moldam as identidades políticas diferenciadas desses sujeitos, gerando efeitos internos em um sistema tradicionalmente configurado a partir da lógica liberal de igualdade formal entre todos.

Em ambos os casos, estamos diante de um processo de sujeição que trabalha com variações de uma política de representação: seja a representação no direito de um sujeito universal e abstrato, aos moldes do liberalismo clássico; seja na forma de um sujeito constituído a partir de seu grupo identitário, com suas diferenças e particularidades marcadas sempre em oposição ao sujeito hegemônico.

O processo de sujeição do primeiro caso tem por base a pretensão liberal de universalidade de acesso ao sistema jurídico. Por isso, os sujeitos de direito são constituídos para a realização de uma igualdade formal e de uma inclusão abstrata, afastando as particularidades e questões concretas da pessoa real.

Neste contexto, Bethania Assy observa que, tanto no âmbito do Estado nacional quanto no campo de uma normatividade internacional ou cosmopolita, o sujeito de direito ainda opera segundo um modelo universalista,

fundado em uma noção abstrata e neutra de autonomia, com pretensões de validade global. No entanto, os sujeitos que permanecem excluídos ou marginalizados não encontram, nesse modelo, alternativas eficazes para enfrentar suas demandas concretas. Isso porque essa perspectiva universalista raramente se volta às condições materiais da existência, insistindo em uma igualdade formal que promete inclusão, mas frequentemente fracassa em realizá-la.[7]

O problema é que, ao projetarem uma sujeição universal, acabam protegendo os indivíduos que seriam o conteúdo perfeito do suposto 'molde universal' do processo de sujeição. Por consequência, acabam excluindo ou subalternizando os que não se enquadram ou se enquadram insuficientemente em tal moldura universal.

Já nesse segundo caso, o direito passa a considerar as particularidades dos grupos vulnerabilizados, conformando os processos de sujeição por meio de políticas identitárias que se fundamentam na diferença em relação ao sujeito hegemônico. Nesse modelo, afasta-se da lógica da universalização assentada na igualdade formal e passa a operar a partir do reconhecimento de grupos ou comunidades concretas, cujas culturas, valores e experiências singulares informam o conteúdo de suas demandas. Com isso, o sistema jurídico começa a incorporar pequenos núcleos identitários em sua estrutura, respondendo a reivindicações específicas que se afastam do padrão universalista de tratamento igual. Nesse caso, há uma relação intrínseca entre o processo de sujeição e a comunidade na qual o indivíduo está inserido ou vinculado.

Desse modo, no interior do direito, desenvolve-se uma gramática multicultural ou multifacetária, que se empenha em lidar com uma complexidade de universos simbólicos, mesclando diferentes tradições e valores em uma cultura mais ampla e geral da sociedade na totalidade, na tentativa de reduzir as desigualdades existentes entre os seus grupos.

Assim, o processo de reconhecimento de determinados indivíduos marcados pela sua identidade enquanto diferença perante o sujeito hegemônico será entendido como uma exceção ao sujeito universal e exigirá a estabilização das identidades, agora representadas por uma categoria de sujeito de direito específica do grupo diferenciado.

[7] Bethania Assy, "Subjetivação e ontologia da ação política diante da injustiça", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 7, núm. 15 (2016), pp. 781–783.

Além das questões que a crítica *queer* aponta sobre o sujeito de direito universal, ela questiona essa representação de grupos identitários feita dentro dessa proposta multiculturalista. Isso se dá, pois a setorização do direito em grupos específicos não resolve o problema da falta de sensibilidade para as particularidades das formas de vida e dos modos de existir, nem evita o assimilacionismo e a segregação dos sujeitos no próprio sistema jurídico, agora setorizado. Nesse contexto, a crítica *queer* é uma dentre outras críticas feitas às políticas identitárias baseadas em um multiculturalismo ou em uma convivência complexa e sofisticada entre várias perspectivas teóricas e práticas de como operar a estrutura jurídica ainda dentro dos mesmos moldes.

Essas críticas questionam o modo como as políticas identitárias têm sido justificadas, pois se apresentam como válidas pelo mero fato de serem a principal alternativa ao processo de sujeição universalista do direito moderno. Ou seja, legitimam-se, segundo Assy, pela oposição a uma prática dada, sem politizar "o nexo existente entre identidade cultural e cosmopolitismo".[8] Além disso, esmiúçam as implicações da reforma do direito em um sentido identitarista, tanto em relação às consequências assimilacionistas quanto às marcas do sujeito a partir da diferença, fixando-o como um sujeito de segunda categoria.

Nesse último caso, há uma vasta discussão sobre as dimensões políticas e econômicas das propostas multiculturalistas ou identitárias. Apesar do reconhecimento da diferença e inclusão que promovem, acabam colonizando ou dominando o outro — o diferente —, ao marcarem os grupos minorizados com o signo da sua diferença, perpetuando-os na condição de sujeitos de 'segundo escalão'. Isso está ligado ao impasse que se promove em um sistema jurídico formatado para operar segundo um sentido universalista de sujeito, na tentativa de realizar a promessa formal de igual tratamento entre todos.

Para Seyla Benhabib, a tentativa do direito em resolver esse impasse entre dois modos de lidar com os sujeitos faz com que a forma do sujeito universal absorva silenciosamente o sujeito particularizado, em um processo lento e contínuo de assimilação da cultura dominante, possuidora de uma força centrípeta irresistível.[9] Assim, podemos levantar algumas questões fundamentais: até que ponto o outro — o sujeito marcado pela diferença —

[8] *Ibid.*, p. 782.

[9] Seyla Benhabib discute essa questão quando debate as interações entre o local, o nacional e o global. Conferir o capítulo 5: Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos* (1ª ed.), Barcelona, Gedisa, 2005.

é produzido pelo próprio sujeito dominante, aquele que serve de molde ao sistema jurídico? As características que definem os sujeitos minorizados e os valores que os identificam seriam qualidades autônomas ou seriam construídas em oposição ao dominante, como um reflexo do contraste com quem detém o poder? É por isso que, como aponta Assy, não é possível sustentar uma proposta multiculturalista sem antes problematizar as "relações intrínsecas de poder e seletividade que a constituem e a mantêm".[10]

As políticas identitárias não podem somente se justificar como uma evolução ou uma consequência histórica de um processo de atualização do direito, superando a forma universal do sujeito de direito com um regime de tolerância entre uma diversidade de pequenas culturas vinculadas a uma cultura maior. Quando Wendy Brown analisa a política da tolerância realizada nas propostas multiculturalistas, afirma haver a pressuposição de que o 'outro' e as suas 'diversidades' serão recepcionados por um regime de convivência entre a cultura dominante e as culturas minoritárias, em alguma harmonia possível entre as duas compreensões de mundo. Entretanto, não apagaremos as marcas da diferença entre um 'eu-padrão' e um 'eu-outro', sendo este último entendido como aquele que é tolerado desde que não afete significativamente o regime estruturado pela cultura dominante.[11]

Mesmo nas propostas mais sofisticadas de inclusão — como a política de reconhecimento que se propõe ir além da política de tolerância de cunho mais liberal —, sempre teremos um regime de dominação, pois eu só posso falar de um reconhecimento do outro a partir do momento em que existe uma estrutura padrão que recepcionará aqueles que precisam ser reconhecidos. Tanto a tolerância quanto o reconhecimento são sistemas de inclusão decorrentes de concessões feitas a partir da cultura dominante. Nesse caso, não há um reconhecimento do 'eu-inicial', já que está dado como condição de inteligibilidade do sistema. E assim permanecerá como o 'eu' a partir do qual os 'eu-outros' serão constituídos e reconhecidos.

Enquanto proposta de superação das desigualdades de tratamento, as políticas identitárias pareciam, em um primeiro momento, resolver a situação dos marginalizados e vulnerabilizados, já que os reconhecia a partir de suas diferenças e das questões que aparentemente produziam sua vulnera-

[10] Assy, *op. cit.,* p. 782.

[11] Wendy Brown, *Regulating aversion: tolerance in the age of identity and empire,* Princeton, Princeton University Press, 2008.

bilidade. Entretanto, como argumenta Assy, ao defini-los pela diferença, estabelecem e fixam suas identidades sempre em caráter de dependência em relação a uma identidade que lhes é superior.[12]

Assim, não há a possibilidade de o sujeito da política identitária ser constituído fora desse regime no qual o seu reconhecimento é sempre dependente do 'eu-padrão'. Além disso, esse regime tem operado para essencializar as identidades, ao precisar determinar quem são as pessoas a serem incluídas no grupo identitário, perpetuando o problema da fixação das identidades a partir da seleção de determinadas características identitárias, imobilizando os indivíduos. Nesse caso, como explica Dhyego Araújo, há uma 'metafísica da identidade' que compreende o indivíduo como um 'fenômeno fixo, autorreferente e, portanto, dotado de sentido em si mesmo'.[13]

Portanto, o processo de sujeição que ocorre por intermédio das políticas identitárias pressupõe um indivíduo inserido em um ambiente com outros indivíduos que também possuem algo que os torna comuns entre si. E esse algo costuma ser a marca da subalternização ou aquilo que os torna sujeitos vulnerabilizados. Nesse aspecto, a escolha dos marcadores de identidade se apoia em um processo de desvelamento da história formativa dos sujeitos, em busca de algum ponto fundacional que justificaria a escolha de um padrão identitário.

Mas, ao tentarem fugir do problema da sujeição universal, buscam uma essência identitária tanto a partir de características supostamente 'inatas' — como questões envolvendo elementos biológicos — quanto a partir de características decorrentes de processos sociais. Ou seja, elementos compartilhados entre os pertencentes a um determinado grupo que podem ser entendidos como elementos de inteligibilidade, de coesão e de diferenciação.

Em resumo, a inserção de políticas identitárias no direito traz esse conjunto de problemas chamados de 'dilema da diferença'[14] ou 'paradoxo dos direitos'.[15] Em relação às identidades, a concessão de direitos a grupos específicos segundo políticas identitárias traz o problema de uma regulação imobilizadora do sentido dos sujeitos ou uma reificação das identidades.

---

[12] Assy, *op. cit.,* p. 783.

[13] Dhyego Câmara de Araújo, "Atitude crítica e o sujeito de direitos das políticas (não) identitárias", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 10, núm. 2 (2019), p. 909.

[14] Martha Minow, *Making all the difference: inclusion, exclusion, and American law,* Ithaca, Cornell University Press, 1990.

[15] Brown, "Sofrendo de direitos como paradoxos", pp. 459–474.

Assim, ao mesmo tempo em que as políticas identitárias se apresentam como uma grande alternativa para o enfrentamento dos problemas dos grupos minorizados, outras questões sensíveis da teoria do direito ficam irresolutas. Apesar de todas essas considerações, é importante deixar bem destacado neste livro que a não institucionalização ou o não reconhecimento dos grupos minorizados no direito não parece ser uma alternativa viável, segundo um ponto de vista mais pragmático sobre os modos como as lutas de resistência precisam se relacionar com o Estado e com o direito.

Isso nos leva novamente à tese de Foucault de que não há a possibilidade de existirmos fora das relações de poder, pois somos constituídos apenas dentro delas. Inclusive, os nossos sentidos de libertação só são compreensíveis quando lidos dentro dessas relações. Para muitos, essa tese seria um tanto desesperançosa, por não afirmar possibilidade alguma de uma emancipação que nos levasse a um estado de total liberdade.

Entretanto, os esperançosos da liberdade plena não se dão conta de que isso é uma utopia irrealizável, uma espécie de paraíso terrestre, um estado de absoluta paz, entendimento recíproco e liberdade para a realização plena de si que não é factível nas condições de uma vida terrena. Esse retorno a Foucault é um retorno para um realismo do agora, um investimento crítico em relação ao status quo que não depende da substituição completa do sistema econômico e da estrutura governamental, nem depende da esperança de que um dia alcançaremos o céu da plena libertação.

Colin Koopman argumenta que compreender a liberdade como uma emancipação total em relação às dinâmicas de poder está associado a um ideal romântico de autonomia — uma promessa de libertação plena, como se fosse possível nos desvincular completamente do poder e alcançar um espaço de autorrealização absolutamente autônomo. No entanto, a irrealidade dessa concepção expõe sua cumplicidade com as próprias estruturas de dominação, que alimentam esse ideal justamente para manter a ilusão de que uma libertação plena seria possível, desviando o olhar das formas concretas e sutis pelas quais o poder continua operando.[16]

Mas, na realidade, o poder controlador está tornando o processo emancipatório ineficaz por acabar absorvendo-o e o ressignificando em seu próprio interior, mantendo a ilusão de que um dia este controle desaparecerá,

[16] Colin Koopman, *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity,* Bloomington, Indiana University Press, 2013.

ou que este poder será vencido. Estamos diante de um jogo dúplice, uma ilusão que acoberta os fins obscuros da dominação. Foucault ataca essa questão ao afirmar que a ilusão sobre a possibilidade de transcendência do poder se liga à miragem de que "existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos e por mecanismos de repressão".[17]

Portanto, os que se iludem com a miragem da transcendência do poder buscam "romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo". Isso não leva Foucault à conclusão de que a liberdade é operada somente em uma via, pois as práticas de liberdade são múltiplas e dependem das condições reais para a sua execução — e algumas são condições anteriores para práticas futuras mais potentes.

Nesse sentido, a liberação que ocorre nas regras já previamente estabelecidas pelos mecanismos de poder é necessária para o início do processo de liberdade. Entretanto, para avançarmos até um sentido mais complexo de prática de liberdade, precisamos de alternativas que estejam para além das práticas de liberação — ou, no caso que aqui destaco, políticas de emancipação pelo direito. Por isso, Foucault insiste mais nas práticas de liberdade do que nas práticas de liberação das estruturas do poder. O mais importante é a definição das práticas de liberdade e não o problema de sermos libertos das amarras de poder. Foucault exemplifica essa questão a partir da sexualidade:

> Trata-se então do problema com o qual me defrontei muito precisamente a respeito da sexualidade: será que isso corresponde a dizer 'liberemos nossa sexualidade'? O problema não seria antes tentar definir as práticas de liberdade através das quais seria possível definir o prazer sexual, as relações eróticas, amorosas e passionais com os outros? O problema ético da definição das práticas de liberdade é, para mim, muito mais importante do que o da afirmação, um pouco repetitiva, de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo.[18]

Podemos então retornar a Foucault e concluir o esboço de uma concepção de liberdade em seu sentido amplo como experimentação. Ou seja, como contraconduta que opera nas próprias esferas do poder ou como práticas de resistência autotransformadoras realizadas nas relações de poder, mas que

[17] Michel Foucault, "A ética do cuidado de si como prática da liberdade", em *Michel Foucault: ética, sexualidade, política* (3ª ed.), Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2012, pp. 259–260.

[18] *Ibid*., p. 260.

não se confundem com as formas mesmas que as limitam. E, nesse sentido, também estamos produzindo as condições para a realização dos processos de subjetivação.

Por isso, precisamos ler as lutas por afirmação de identidades sexuais como tentativas de práticas de si, práticas que foram possíveis de se expandir devido ao deslocamento do modelo repressivo ao modelo permissivo de sexualidade. Estas tentativas são uma etapa de um complexo processo de liberdade, que tem facilitado práticas de autoformação dos sujeitos.

Com Allen, vejo em Foucault a defesa de que há dois caminhos possíveis: de um lado, as práticas de liberação que operam na linguagem da emancipação instituída pelo próprio sistema — como ocorre nas políticas identitárias ou de reconhecimento; de outro, as práticas de liberdade, que têm o papel de orientar, tensionar e, por vezes, corrigir esses processos, sem alimentar a ilusão de uma possível transcendência do poder.[19] É nesse horizonte que a liberdade deve ser compreendida: não como uma utopia ou superação das relações de poder, mas como experimentação, como contraconduta forjada no interior dessas mesmas relações. Essa ideia é explicada por Foucault:

> Não quero dizer que a liberação, ou essa, ou aquela forma de liberação não existam: quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política. É por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade, mais do que nos processos de liberação, que mais uma vez têm seu lugar, mas que não me parecem poder, por eles próprios, definir todas as formas práticas de liberdade.[20]

Por isso, sustento que a grande tarefa da crítica *queer* é a construção dessas possibilidades subversivas no segundo sentido trazido por Foucault: o das práticas de liberdade em seu sentido amplo. E, dentro desse contexto, entendo que há uma relação de complementaridade entre as propostas emancipatórias das políticas identitárias e as propostas da crítica *queer*. É o que denomino de 'modelo escalonado de práticas de liberdade'.

[19] Allen, "Emancipação sem utopia...", pp. 119–120.
[20] Foucault, "A ética do cuidado...", pp. 259–260.

Como Foucault trabalha com a impossibilidade da transcendência do poder, propõe uma distinção entre as noções de poder e dominação para tornar mais precisa sua argumentação sobre o sentido estrito de processos de liberação e o sentido amplo de práticas de liberdade.[21] Não trabalha com uma definição específica sobre o que é o poder. Em vez disso, utiliza uma terminologia mais aberta para designar as relações de poder que, em si, são móveis, instáveis e estão em constante reformulação.

Nesta definição, não se assume qualquer compromisso com concepções tradicionais de poder, que costumam associá-lo a estruturas políticas formais, ao governo, à classe dominante ou à clássica metáfora da relação entre senhor e escravo. Ao contrário, Foucault compreende o poder como algo disseminado nas relações humanas — nas comunicações verbais, nas relações amorosas, institucionais e econômicas. Trata-se de dinâmicas nas quais cada sujeito busca, de algum modo, conduzir a conduta do outro. Essas relações não são fixas ou determinadas de antemão, mas estão sempre em processo, sujeitas a rearranjos e transformações contínuas.

A partir de um ponto de vista lógico, a tentativa de controlar a conduta do outro pressupõe que haja alguma forma de liberdade entre os sujeitos de uma relação, pois se nela algum dos sujeitos estiver completamente à disposição do outro, ele não será mais um sujeito. No caso, será uma coisa, um objeto sobre o qual é possível o exercício de uma 'violência infinita e ilimitada', anulando qualquer relação de poder entre esses sujeitos.

Desse modo, um poder só pode ser exercido sobre o outro enquanto ainda lhe reste alguma margem de ação: a possibilidade, por exemplo, de se matar, de pular pela janela ou até mesmo de matar o outro. Em outras palavras, toda relação de poder pressupõe, necessariamente, a existência de alguma liberdade por parte de quem está sendo submetido. Por isso, Foucault afirma que onde há poder, há também resistência, já que, se não houvesse essa possibilidade, não estaríamos diante de uma relação de poder, mas de pura dominação. Assim, a presença do poder implica, inevitavelmente, a existência de liberdade.

Por isso, as relações de poder, em um primeiro plano, não são ruins em si, nem são uma relação da qual precisamos nos libertar necessariamente. São, acima de tudo, "estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir e determinar a conduta dos outros".[22] Diante disso, a tarefa para a

[21] *Ibid*., pp. 270–271.

[22] *Ibid*., p. 277.

nossa preservação em uma relação de poder é a de estipular regras de direito, técnicas de gestão, práticas de si que manterão essa relação com o mínimo possível de dominação.

Portanto, a diferenciação entre poder e dominação é importante para compreender como são constituídas esferas de libertação nas relações de poder. E é nesse sentido que Foucault fala de processos de liberação, possibilidades de romper as amarras do poder, permitindo práticas de libertação nas relações constituídas.

Em alguns casos, as relações de poder estão tão bloqueadas que a margem de liberdade de uma das partes é praticamente inexistente, restando quase nenhum espaço para formas de resistência, ou ações de libertação. É nesse momento que ocorre o bloqueio e a cristalização das relações de poder. A ação de um indivíduo ou de um grupo social bloqueia o campo das relações de poder a ponto de torná-las fixas, imóveis, impedindo qualquer reversibilidade de movimento. Atingimos o estado de dominação: as práticas de liberdade ou são inexistentes, ou existem apenas unilateralmente, ou são extremamente restritas e limitadas.

Dentro desse estado de dominação, as pequenas ações que conseguimos operar — as práticas de liberação — são importantes e necessárias para conseguirmos chegar a uma segunda etapa, a das práticas de liberdade. Mas esse processo escalonado não nos levará a um estado final de completa libertação, a uma utopia da liberdade desvinculada de qualquer relação de poder, a um momento de realização plena do indivíduo, a um estado de completude de si.

Inevitavelmente, como afirma Foucault, as práticas de liberação abrem caminho para a constituição de novas relações de poder. Por isso, essas novas relações devem ser acompanhadas — e tensionadas — por práticas de liberdade, sempre com o cuidado de evitar que se convertam em novos estados de dominação. Nesse sentido, nossa atenção deve se voltar para os modos de reduzir esses estados de dominação, compreendendo as práticas de liberação como etapas ou formas específicas, embora restritas, das práticas de liberdade, ainda que indispensáveis para sua efetivação.[23]

Além da distinção entre os conceitos de poder e dominação, Foucault ressignifica a compreensão sobre o que é a governamentalidade do sujeito, para que ali também haja um campo de atuação das práticas de liberdade.

[23] *Ibid*., pp. 260–261.

Assim, a governamentalidade do sujeito seria "o conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros".[24]

Essa definição se afasta do modo como as instituições políticas e jurídicas encaram o sujeito: um ser que recebe das instituições políticas seus direitos e suas autorizações de atuação. Esse modo institucionalizado de sujeição não tem como foco os canais de liberação ou de emancipação dos sujeitos, nem recepciona em sua estrutura algo que deveria estar sempre em primeiro lugar nos processos de subjetivação, ou seja, as possibilidades de o sujeito estabelecer uma 'relação de si consigo mesmo', uma prática efetiva de autogestão e autodeterminação.

Essa prática de si precisa anteceder qualquer inserção em uma relação com o outro, conferindo centralidade às subjetivações produzidas pelos próprios sujeitos. Com isso, evita-se que o sujeito seja definido apenas a partir dos sentidos atribuídos pelo outro, como frequentemente ocorre nas políticas identitárias, que tendem a constituí-lo em oposição ou contraste com a alteridade. Esse modelo heterônomo de governamentalidade impõe determinações que transformam o sujeito em objeto de uma determinada lógica de poder, reduzindo, assim, suas possibilidades de liberdade. Isso ocorre, sobretudo, ao se adotar uma concepção jurídica restrita de sujeito, que limita o espaço para o exercício de sua autonomia e subordina suas ações às permissões delineadas pelos jogos de poder que o atravessam.

A depuração que Allen faz desse esboço de práticas de si iniciado por Foucault é muito importante para os apontamentos que tenho feito aqui. O esforço de Allen tem sido o de construir elos ou caminhos multilaterais de integração de teorias já existentes, tentando demonstrar que há possibilidades de convivência entre teorias que, aparentemente, mostram-se conflitantes, mas possuem objetivos em comum: a superação das estruturas de dominação e a constituição de possibilidades emancipatórias. Quando Allen descreveu a dimensão subjetiva das relações de poder, apontou, a partir da influência de Foucault e Butler, uma ambivalência nos processos de sujeição: ao mesmo tempo em que por eles somos subordinados a normas disciplinares, também é por meio deles que adquirimos nossas capacidades de agir.[25]

[24] *Ibid*., p. 279.

[25] Amy Allen, *The politics of our selves: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*, Columbia University Press, 2007.

Allen tenta encontrar condições para uma prática feminista que alie resistências individuais e coletivas às práticas de sujeição. E, para isso, recorre a Foucault e defende a proposta de que a primeira camada de práticas de liberdade refere-se às chamadas práticas emancipatórias ou de liberação. Em outras palavras, elas estariam relacionadas à "transformação do estado de dominação em um campo móvel, reversível e instável de relações de poder dentro do qual a liberdade pode ser praticada".

Mas a autora destaca que as estratégias de liberação — as ações que envolvem a primeira camada das práticas de liberdade — devem ser formadas sempre com base no caso em particular. Somente com a percepção de quais são as condições concretas de atuação que será possível constituir e afirmar os caminhos de liberação. É a materialidade do caso que dará as nuances necessárias para a reversão da situação de dominação e oferecerá as oportunidades de liberação possíveis, mesmo que sejam compreendidas como restritas, limitadas ou insuficientes, quando vistas a partir de um quadro de liberdade maior.

Como as práticas de liberdade ocorrem sempre dentro de relações de poder — e nunca fora delas —, devemos continuamente manter o nosso engajamento em "práticas de liberdade que representem maneiras de reconfigurar e renegociar as relações de poder". É desse modo que a emancipação deve ser vista: uma liberação do estado de dominação, tendo como meta uma próxima etapa em que buscaríamos "capacitar um sujeito constituído por relações de poder a se engajar em práticas de liberdade, autotransformação e experimentação em um campo discursivo e social instável e reversível".[26]

Quando Butler expressa sua desconfiança em relação à suficiência das práticas de liberação ou emancipação — sobretudo aqueles vinculados às políticas identitárias ou às atualizações do sistema jurídico e político que reconhecem e incorporam parcialmente as lutas das dissidências sexogenéricas —, ela parte da compreensão de que essas práticas frequentemente nos submetem a novas formas de coação e a um renovado cinismo político. De um lado, há a coação do assimilacionismo, que exige a adequação aos moldes normativos; de outro, o cinismo de esvaziar a radicalidade das lutas sob o argumento de que os novos sujeitos já foram reconhecidos e equiparados aos demais. Em outras palavras, a ausência de uma consciência crítica que reconheça a permanência das relações de poder e que sustente práticas de liber-

[26] Allen, "Emancipação sem utopia...", pp. 120–121.

dade ativas, contínuas e genuinamente subversivas nos lança em uma armadilha do próprio poder, que simula a libertação enquanto reforça seus próprios mecanismos de dominação.[27]

É nesse sentido que podemos compreender o que Butler denomina como 'subversão crítica' ou 'ressignificação radical' do poder. Essa perspectiva a levou a expandir a análise da dominação de gênero, inicialmente formulada pelas teóricas feministas, para além das categorias tradicionais de gênero. Butler passa a ser reconhecida como uma das principais expoentes da crítica *queer* justamente por incorporar, em seu projeto mais amplo de constituição de práticas de liberdade, as experiências de dissidências sexogenéricas marginalizadas — ou tidas como 'abjetas'.

Todas essas vivências que lutam por se afirmar são concebidas como formas possíveis de práticas de si, articuladas por meio do gênero e da sexualidade. O objetivo seria encontrar possibilidades radicais de enfrentamento da dominação patriarcal e da opressão heterossexista, abalando as estruturas que tornam ininteligíveis os corpos abjetos, as práticas de si que não encontram significado até mesmo na gramática da emancipação dos novos sujeitos.

Com Foucault, Butler não busca a liberdade enquanto uma forma utópica de vida social. Segundo Allen, o que a autora pretende é constituir meios para uma "transformação radical do estado de dominação de gênero em relações de poder móveis, reversíveis e instáveis, as quais também possam ser vistas como práticas de liberdade".[28]

Nesse contexto, há uma crescente busca por análises sobre as condições da 'vida nua', sobre a 'precariedade da vida', ou seja, um investimento analítico nos mecanismos e estruturas sociopolíticas que produzem os sujeitos vulnerabilizados, os corpos esquecidos, as vidas que não são dignas de serem vividas. Além disso, outras análises têm tentado a ressignificação dos processos de sujeição, evitando trabalhar com sujeitos 'essencializados', com identidades forjadas a partir de processos cristalizados de definição dos sujeitos.

Para ser possível ressignificar os processos de sujeição — e, com isso, abrir espaço para práticas de liberdade —, o sujeito de direito pode ser con-

[27] Judith Butler, *Deshacer el género,* Barcelona, Paidós, 2006.

[28] Allen, "Emancipação sem utopia...", pp. 22–23.

cebido de diferentes maneiras. Pode ser pensado como uma abstração forjada juridicamente para viabilizar o agir político em contextos de injustiça; como uma figura normativa que representa experiências vividas, convertidas em demandas institucionalizáveis; ou ainda como uma representação precária e contingente, moldada para ações específicas e situadas, que inevitavelmente exclui outros aspectos da existência subjetiva.

Assim, mesmo que as políticas identitárias sejam dependentes de um sentido de sujeito, não precisam forjar uma metafísica do sujeito, já que as suas ações são contingências de uma política de justiça social. Nesse caso, estaríamos diante de uma identidade baseada em elementos necessários para ações pontuais, ou seja, para ações de enfrentamento às práticas de dominação e às estruturas que produzem as desigualdades sociais em um contexto específico.

Como já apontei, Foucault afirmava que o sujeito não é uma substância; é uma forma, uma configuração institucional para a operabilidade de determinados mecanismos, e esta forma nem sempre é idêntica a si mesma.[29] Esta compreensão nos serve como um alerta contra as políticas sexuais forjadas por meio de um investimento quase que 'essencialista' nas características que poderiam dar sentido à nossa existência, aos nossos modos de vida e aos nossos desejos, inclusive os sexuais.

A busca contínua e profunda por uma identidade pode, paradoxalmente, alimentar o desejo dos mecanismos de poder de nos capturar e controlar. Assim, a crença de que somos a forma fixa de nossa identidade pode limitar nossas possibilidades de exercer práticas de liberdade, já que estas exigem inventividade, subversão e consciência crítica dos processos que nos assujeitam. Sem essa atenção constante, arriscamos adormecer no conforto da identidade substancial, perdendo de vista a vigilância necessária frente às dinâmicas de dominação.

A ousadia subversiva também exige desconfiança frente a tudo que nos conduz à letargia produzida pelo conforto da identificação. Inclusive, nos convoca a desconfiar de nós mesmos, quando nos deixamos capturar pela busca irrealizável por uma forma que coincida plenamente consigo mesma.

É por isso que o ponto inicial de qualquer processo de subjetivação deve ser as práticas de si, as formas de autogestão, de autocuidado e de autodeterminação que podem nos proteger do sonho dogmático de sermos a forma

[29] Foucault, "A ética do cuidado…", p. 268.

que nos identifica. Não podemos ter conosco a mesma relação que temos quando nos constituímos como sujeitos políticos que votam, que são demandados judicialmente, que tomam a palavra em uma discussão pública, ou que buscam realizar seus desejos e afetividades em uma relação com o outro. Nesse sentido, Foucault entende que temos "relações e interferências entre essas diferentes formas do sujeito; porém, não estamos na presença do mesmo tipo de sujeito. Em cada caso, se exercem, se estabelecem consigo mesmo formas de relação diferentes".[30]

Justifica-se então o esforço teórico para a proposição de uma forma do sujeito que se conecte diretamente com o agir político. Trata-se da elaboração de uma articulação de si moldada em uma identidade assumida como provisória, sem ancoragem em referências essencialistas ou ontológicas. O que se busca é uma representação de si que seja suficiente para o acontecimento, adequada à contingência das demandas e à concretude das lutas políticas.

Ao pensar a questão da performatividade de si em nossa vida política, principalmente em nossas lutas de resistência, Butler defendeu a afirmação de uma identidade enquanto uma performatividade para a ação política em concreto, com suas especificidades matizadas pelo contexto e pelas marcações complexas da vida nua e crua, como as relacionadas com as condições de classe, gênero, raça, sexualidade etc. Isso afastaria as remissões incisivas aos atributos identitários em seu sentido ontológico.[31]

Todavia, para evitar compreensões equivocadas, reitero algo que mencionei no início deste trabalho: não sou contra as políticas identitárias em si, mas contra uma certa forma de exercê-las que, paradoxalmente, reproduz o problema do sujeito universal e reforça a estigmatização do sujeito minorizado. Não se trata de negar as lutas que conquistaram espaços de existência, mas de apontar o risco de um específico 'identitarismo': aquele que se faz como política de espelhos, que fixa identidades como essências imutáveis, que fragmenta as lutas em trincheiras isoladas e que se acomoda, sem muita resistência, à gramática (neo)liberal. Um identitarismo que se enuncia como radical, mas que, na prática, não desmantela as estruturas do capital nem a máquina de exploração que sustenta as desigualdades.

[30] *Ibid*., p. 269.

[31] Judith Butler e Athena Athanasiou, *Dispossession: the performative in the political. Conversations with Athena Athanasiou,* Cambridge, Polity Press, 2013.

Contentando-se com a lógica do reconhecimento, ele evita tocar o nervo da economia política, da injustiça estrutural e das crises sistêmicas que nos devoram. Minha aposta, em sintonia com a crítica *queer*, não é a de um novo redil de identidades bem-comportadas, mas a de fissurar estruturas, torcer os marcos normativos e transbordar os limites do reconhecível. Quero que a emancipação não seja a promessa assimilada de quem pede permissão para existir, mas a possibilidade feroz de um mundo que ainda não sabemos nomear.

É por isso que corroboro com a posição de Butler, pois esse modo de encarar a identidade na esfera política a condiciona a uma performatividade política na qual o sujeito está inserido. Isso faz com que, segundo a interpretação de Assy, o processo de subjetivação adquira finalidades políticas e tenha sentido a partir da própria reivindicação situada, sem que o sujeito se reduza substancialmente a essa reivindicação.[32] Podemos assim falar em um processo de subjetivação que, mesmo marcado por predicados identitários, não se reduz a uma metafísica do sujeito. Com isso, para Butler, temos uma "constante abertura para possíveis designações" que nos leva a uma "potencialidade criativa", permitindo ao sujeito interferir em sua "própria trajetória de subjetivação".[33]

Se retomarmos a apropriação que Foucault faz do texto de Kant sobre o que é o Esclarecimento, veremos que a pergunta sobre o que é a nossa atualidade — o que somos aqui e agora, quais contextos e circunstâncias nos constituem — nos conduz diretamente à noção de 'acontecimento'. Há uma correlação essencial entre os conceitos de atualidade e acontecimento: ao interrogarmos a atualidade, conferimos a ela o estatuto de acontecimento, ou seja, uma contingência, uma eventualidade, a temporalização do presente. Trata-se de extrair, do agora, aquilo que nele faz sentido como objeto de uma reflexão filosófica. O que Foucault propõe, com essa abordagem, é compreender como, ao interrogarmos nosso pertencimento ao tempo presente, nos vinculamos a um 'nós', um 'nós' inscrito no conjunto cultural que configura a nossa própria atualidade.

Nesse sentido, o olhar filosófico acaba assumindo a função de um discurso da modernidade — e sobre a modernidade. Assim, surgem algumas indagações: qual é esta minha atualidade? Qual o sentido desta atualidade? E

[32] Assy, *op. cit.* p. 787.
[33] *Ibid.*, p. 789.

o que faço quando falo desta atualidade? É nisso que consiste, na compreensão de Foucault, essa nova interrogação sobre a modernidade. Aqui estamos diante de uma 'atualidade discursiva', isto é, uma atualidade enquanto resultado de questionamentos sobre um acontecimento extraído a partir de determinados sentidos ou percepções sobre o momento atual.

Foucault não busca na resposta sobre o que seja o Esclarecimento uma afirmação da continuidade de um projeto específico de modernidade, ou a preservação de uma forma particular da cultura europeia de se pensar como deveria ser a nossa liberdade, mas um modo de se posicionar sobre o presente que nos forneceria a oportunidade de sempre buscar novos ímpetos de libertação, em um infinito e indefinido trabalho da liberdade. Irene Cardoso sintetiza:[34]

> O 'sentido-acontecimento' poderia ser simultaneamente definido como o infinito acontecer da liberdade — 'indefinido trabalho da liberdade' — e a 'ponta deslocada do presente' — o 'buscar dar novos ímpetos' —, ou o 'relançar-se' da crítica no sentido de uma 'apropriação' da liberdade enquanto possibilidade de 'pensar e atuar diferente' do que pensamos e atuamos: uma reflexão sobre os 'limites' de nossa finitude histórica. Nesse sentido, ainda, o acontecimento pode ser considerado uma abertura de um campo de possibilidades: 'qual o campo atual das experiências possíveis?'[35]

O que Foucault busca é a constituição de uma crítica enquanto prática de uma transgressão possível, uma postura questionadora sobre o que somos, ao mesmo tempo em que se coloca como uma análise histórica dos limites que nos são impostos, para podermos produzir um experimento que trará a possibilidade de superá-los. Assim, realizaríamos um trabalho executado por nós mesmos, a respeito de nós mesmos, enquanto seres livres. Isso se liga diretamente à 'problemática das liberações', ou seja, às formas de liberação — ou, no caso deste livro, das políticas de emancipação pelo direito — que continuam presas nas amarras dos mecanismos de poder que estamos denunciando como limitadores de nossa liberdade.

---

[34] Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", em *Dits et écrits,* París, Gallimard, 1994, p. 679–688.

[35] Irene de Arruda Ribeiro Cardoso, "Foucault e a noção de acontecimento", em *Tempo Social: Rev Sociol USP,* vol. 7, núms. 1-2 (1995), pp. 59–60.

Em seus últimos trabalhos sobre a *História da Sexualidade* (especificamente nos volumes sobre *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*),[36] Foucault faz a passagem do 'governo dos outros' para o 'governo de si mesmo', indicando uma saída para os entraves da problemática das liberações por meio de uma 'estética da existência', uma "maneira de viver cujo valor moral não está em sua conformidade a um código de comportamento nem em um trabalho de purificação".[37]

Ao compreender a identidade como um acontecimento, Foucault retira os aspectos metafísicos da pergunta sobre o que é o sujeito e insere nessa análise a percepção de que o sujeito é um acontecimento derivado de vários fatores, compreensível apenas na contingência do aqui e agora. Para resolver o impasse da problemática das liberações, o sujeito precisa ser compreendido a partir de sua própria realidade, longe de abstrações universalistas, para assim ser percebido em sua concretude com o desnudamento das estratégias de poder que operam a sua governamentalidade, seja em termos jurídicos, médicos, psicológicos, morais ou religiosos.

Assim, sendo a identidade um acontecimento, identificamos a sua precariedade e a afirmamos como uma causalidade que nos atravessa por diversos processos. A identidade é uma invenção contingencial, uma 'verdade' que cumpre uma determinada função. Com esse entendimento sobre os processos de sujeição, somos levados à compreensão dos poderes que nos constituem e das possibilidades que temos de operar nossas práticas de liberdade. Isso é indispensável para a nossa constituição enquanto sujeitos autônomos e para a percepção da liberdade como algo que sempre estará nos enfrentando como uma questão da atualidade. Nesse contexto, Ben Golder analisou o que chamou de 'política de direitos' em Foucault e a definiu como uma situação estratégica, isto é, uma possibilidade de se pensar as lutas por direitos como um movimento de ação política. Essa ação é inicialmente forjada por meio de identidades fechadas, em correspondência com a estrutura de sujeição universalista característica dos sistemas modernos.[38] Mas ela

[36] Michel Foucault, *História da sexualidade. II: O uso dos prazeres,* Rio de Janeiro, Graal, 1984. Michel Foucault, *História da sexualidade. III: O cuidado de si* (8ª ed.), Rio de Janeiro, Graal, 2005.

[37] Foucault, *História da sexualidade. II: O uso dos prazeres*, p. 82.

[38] Ben Golder, *Foucault and the politics of rights,* California, Stanford University Press, 2015, pp. 2 e 91.

pode ser rearticulada em outros arranjos e possibilidades, redefinindo a problemática das liberações.[39]

Os direitos seriam vistos como meios estratégicos que permitiriam aos indivíduos formas de liberação ou possibilidades de emancipação que abririam a oportunidade de constituição posterior de novas formas legais de operacionalização das lutas pelo direito. Assim, os sujeitos de direito seriam acionados enquanto entidades identitárias necessárias para uma luta intermediada pelo direito, desde que o direito não os enclausurasse em identidades fixas e previamente determinadas.

O que estaria em disputa é justamente o sentido que se dá para a identidade dos sujeitos na política dos direitos, o modo como ela nos constitui e nos aciona como partícipes dessa luta pelo direito. É nesse sentido que o sujeito de direito não pode ser visto, segundo Araújo, como "causa em si mesma, mas como efeito de um longo e infindável processo de relações de forças",[40] de um processo de subjetivação que não se firmaria em identidades estanques, mas se articularia em um complexo — mas real — movimento de articulações, rearticulações, estabilizações e desestabilizações das identidades. Essa seria uma resposta para a pergunta de Foucault sobre 'como não ser governado'.

Nesse aspecto, há, para Golder, a possibilidade de construirmos 'contracondutas', subversões do sistema ao compreendermos que os "conceitos, as instituições, as práticas e até mesmo as identidades" não possuem em si um significado final, por serem instáveis e nos demonstram ser possível a sua rearticulação para uma 'contramobilização', para uma ação com outros fins.[41] Entretanto, como já afirmado neste livro, as ações só acontecem em uma relação de poder, nunca fora dela. Essas possibilidades de subversões, de contracondutas, de estágios de uma prática de liberdade não nos levariam a um encerramento das dinâmicas de poder. Para François Ewald, o que temos é a possibilidade de recolocar as práticas de liberação em outros termos,

[39] Dean Spade entende que as lutas das pessoas trans por direitos devem ser vistas como táticas ou estratégias — e sempre com o alerta de que, por si sós, não produzirão uma transformação profunda. Esta só será possível mediante a mobilização massiva das populações mais diretamente afetadas pelos sistemas que perpetuam a vulnerabilidade e a insegurança. Assim, a 'identidade trans', ao recorrer ao direito, o faz de maneira meramente estratégica, tendo sempre como horizonte a superação das políticas de reconhecimento e inclusão. Cf.: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015, p. 43.

[40] Araújo, "Atitude crítica e o sujeito de direitos...", p. 912.

[41] Golder, *op. cit.*, p. 58.

estipulando um constante processo de questionamento e de rearticulação do direito por meio de práticas de liberdade.[42] Para mim, esse é o local de encontro das críticas *queer* com o direito, fazendo dela um dos motores mais fortes das práticas de liberdade em seu sentido amplo.

Retomo aqui uma questão já apresentada na introdução deste livro: talvez o conceito de 'práticas de liberdade', tal como formulado por Foucault, dialogue diretamente com os debates contemporâneos sobre as perspectivas 'pós-positivistas' no direito, especialmente no que se refere à sua dimensão principiológica. Um direito fundamentado em princípios estaria, por definição, aberto a revisitações constantes e a ressignificações permanentes de sua legitimidade. Ele não se limitaria às regras formalmente estabelecidas pelo legislador, nem à interpretação tradicionalmente atribuída a essas regras pelos tribunais.

Dessa forma, direito e justiça não se confundiriam. Assim, quando se trata das questões relacionadas a gênero e sexualidade, as 'práticas de liberdade' podem ser compreendidas como a afirmação de sentidos de justiça que extrapolam os limites do direito positivo, desafiando-o a se reconfigurar continuamente. Trata-se, portanto, de um exercício que recusa a concepção do direito como um sistema fechado de normas, tal como o entende a tradição positivista.[43] É nessa localização da crítica *queer* como uma prática de liberdade — ou até como um debate sobre o conceito de justiça — que volto a afirmar que, em regra, não é possível um direito *queer*, pois ambas as palavras não podem ser confundidas, assim como direito não pode ser confundido com justiça. Entre *queer* e direito teremos sempre um espaço de choque, uma falta de conexão.[44]

---

[42] François Ewald, "Un poder sin un afuera", em *Michel Foucault, filósofo,* Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 164-169.

[43] Como indiquei em uma nota de rodapé anterior, não aprofundarei demasiadamente essa discussão, pois exigiria um debate com uma bibliografia estritamente ligada à teoria do direito contemporâneo. Isto abriria outro capítulo de discussão, deslocando o foco do livro para outro problema: o conceito de direito. Até aqui, mantive-me no marco teórico de Foucault e não desenvolvi questões da teoria jurídica, já que esse seria outro objeto de investigação. De todo modo, por ora, sigo destacando que a crítica *queer* e a ideia de práticas de liberdade vão além, inclusive, da compreensão principialista do direito, segundo a leitura que faço da literatura mais recorrente na teoria jurídica sobre o tema.

[44] García López levanta questões semelhantes às que exponho aqui. Em seu artigo "Teoria jurídica queer?", ele se pergunta: seria possível, então, conjugar direito e teoria *queer*? A teoria *queer* não se define, justamente, por sua não normatividade? Ou talvez: será mesmo necessária a pergunta sobre a possibilidade de aliança? Qual é o objetivo: queerizar o direito, conservando-o, ou destruir o direito enquanto instrumento de normalização? Cf.: Daniel J. García

Entretanto, é possível que em alguns momentos o direito 'esteja' *queer*, assim como é possível, em algumas circunstâncias, o direito realizar algum sentido adequado de justiça. Mas afirmar que o direito 'é' *queer*, enquanto uma qualidade que lhe é inerente, seria o mesmo que afirmar que direito é justiça, reduzindo-o a uma conceituação já superada na literatura jurídica.

Por fim, há uma especificidade na forma como a crítica *queer* se aproxima do direito, sobretudo quando comparada aos debates sobre a justiça. Sua radicalidade advém de suas origens nas margens, nas exclusões e nas abjeções sociais, o que a torna uma crítica mais incisiva e disruptiva do que outras abordagens críticas. Ainda que todas compartilhem o desejo de provocar novos sentidos para o direito — questionando os limites da liberdade ou o próprio conceito de justiça —, esta crítica se distingue por seu incômodo com qualquer acomodação normativa.

Talvez o que motive as abordagens críticas que se ancoram na noção de justiça seja a ambição de instituir novas formas de normatividade, projetando-se como um possível futuro do próprio direito. Nesse movimento, aspiram não somente a alterar a estrutura normativa vigente, mas a redesenhar, em alguma medida, o próprio conceito de direito.

Tenho minhas dúvidas se essa seria, de fato, a pretensão da crítica *queer*. Por isso, quando ela se aproxima do direito, sua principal característica não é a de propor um futuro normativo, mas a de causar desconforto. É uma aproximação provocadora em relação ao direito. É o eterno incômodo, a entidade indomável, o espírito zombeteiro que anuncia as falhas, as incoerências e perversões do direito. Sua função se cumpre quando o direito é subvertido, rearticulado e ressignificado pelas indisposições constantes de uma inquietante tarefa *queer* de liberdade.

O futuro de uma crítica *queer* ao direito parece nos levar mais a uma postura perante o direito do que a uma atualização em seu processo de produção de sujeitos. E essa postura *queer* não estaria limitada somente às questões envolvendo as dissidências sexogenéricas, mas seria algo possível em toda e qualquer situação de enfrentamento das estruturas que nos dominam e sufocam nossas possibilidades de libertação.

López, "¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho", em *Anuario de Filosofía del Derecho*, n. 32 (2016), p. 347.

Críticas *queer* no direito: presente e futuro

Desenvolvi até agora aquilo que entendo ser uma possível aproximação entre direito e crítica *queer*. Meu objetivo não foi analisar o que *queer* representa enquanto crítica social, nem adentrar profundamente nas críticas *queer* em si. Essa tarefa tem sido realizada por diversas pessoas, tanto ao constituírem suas próprias críticas *queer*, quanto ao realizarem um panorama das várias propostas críticas *queer*, que agora se espalham por todo o mundo e assumem variados sentidos, para além da questão da relação entre identidade, gênero, sexualidade e modelos comportamentais.

Como mencionei, meu objetivo tem sido explicitar como compreendo as interlocuções possíveis entre o direito e a crítica *queer*. Além disso, procuro destacar o modo como a crítica *queer* pode cumprir uma função essencial: a de deslocar e expandir nossos sentidos de práticas de liberdade, tensionando o direito ao evidenciar suas insuficiências, suas exclusões, seu autoritarismo, sua insensibilidade diante da diferença e, em última instância, suas injustiças.

Nesse sentido, a crítica *queer* precisaria manter um distanciamento estratégico em relação ao direito, para não ser cooptada por ele e para não se transformar em mais uma teoria social normativa, como se fosse uma variável das políticas de reconhecimento ou mais uma identidade sexual a ser incorporada ao espectro dos direitos das minorias sexuais, atualizando os processos de sujeição no direito moderno.

Destacarei na sequência alguns eixos atuais da crítica *queer*, sem a pretensão de esgotá-los ou de analisá-los profundamente. Quero apenas realçar que a crítica *queer* pode nos ajudar nesse processo de constituição de práticas de liberdade subversivas, radicais e constantes, e nos despertar para a tarefa de produzir sentidos críticos *queer* a partir de nossos próprios problemas.

As críticas *queer* se centraram inicialmente em dois grandes eixos. Por um lado, a grande questão era os processos de sujeição, os questionamentos sobre a formação de nossa identidade a partir da sexualidade, as exclusões sistêmicas dos indivíduos que não se adequavam ou que não queriam se adequar aos padrões normativos de sujeição e as políticas sexuais mobilizadas por meio da reconfiguração da figura do sujeito de direito. Por outro lado, o debate se voltava para os modos de vida e as formas de comportamento normatizadas segundo o modelo heterossexual hegemônico, e para as limitações dos sentidos de liberdade, autodeterminação e autogestão de si fornecidos pelo direito moderno.

Até certo ponto, grande parte das críticas *queer* que adentraram o campo jurídico se concentrou nesses dois eixos. Isso pode ser atribuído a diversos fatores que ainda carecem de investigação mais aprofundada. Suspeito que, diante da força institucional do direito e de sua centralidade na gestão dos mecanismos governamentais, tenha havido uma considerável dificuldade para que teorias e perspectivas mais críticas penetrassem em seu núcleo e provocassem mudanças significativas em suas formas de constituição e operação. Essa penetração ocorre lentamente e depende de um reconhecimento institucional robusto das propostas críticas — algo que, em geral, não tem ocorrido com os estudos de gênero e sexualidade.

No caso dos estudos *queer*, essa penetração se torna ainda mais difícil, por eles se encontrarem nos cantos mais extremos da crítica da sexualidade. Apesar dos pânicos morais que provocam, as questões da moralidade sexual não são lidas como uma pauta política e jurídica importante, por serem vistas como meros assuntos da esfera privada e da cultura comportamental de uma sociedade e serem usadas eventualmente para a manipulação da opinião pública — algo que é feito geralmente pelos movimentos mais conservadores para a preservação do status quo. As críticas *queer* ao direito ainda são vistas academicamente como uma grande excentricidade: debates circunscritos às questões mais radicais envolvendo as dissidências sexogenéricas, mas que não geram efeitos profundos para uma mudança estrutural do direito.[1]

Ouso dizer que essa seja talvez a visão de parte das próprias pessoas envolvidas com as questões de gênero e sexualidade no direito, por também se sentirem desconfortáveis com as provocações das críticas *queer* ou por não quererem ser reconhecidas como vinculadas a uma crítica tão radical e excêntrica. Entretanto, nesses 'extremos críticos' também encontramos outros grupos que trazem perspectivas radicais correlatas aos estudos *queer*, como as críticas anarquistas e as críticas raciais mais radicais. Temos também algumas propostas críticas mais recentes, tais como as críticas *quare*, a *queer of*

[1] Tenho a impressão de que, no caso do Brasil, a crítica *queer* além de soar como uma grande excentricidade, não produz, ao menos às vistas das pessoas mais distanciadas do seu conteúdo, um impacto tão profundo, já que o uso do termo em inglês pode surtir efeitos até positivos, dado o apreço e admiração que nós brasileiros temos por teorias importadas de outros países, especialmente dos Estados Unidos. Diferentemente seria se estivéssemos falando de uma crítica bicha, ou de uma teoria travesti. Mas o uso do *queer* em inglês parece-me diminuir os impactos provocativos pretendidos. Larissa Pelúcio também tem um entendimento em sentido semelhante. Cf.: Larissa Pelúcio, "Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil", em *Periodicus,* vol. 1, núm. 1 (2014).

colour critique (QOC), a *queer indigenous and ethnics studies* (QIES) e a teoria crip.[2] Inclusive, algumas destas apontam insuficiências das próprias críticas *queer*, por não se atentarem às questões envolvendo pessoas negras, indígenas e pessoas com deficiência.

Para além do foco inicial das críticas *queer* — os processos de sujeição e os modelos comportamentais hegemônicos —, hoje elas são uma crítica social mais robusta. Debatem temas como as insuficiências da modernidade, as tensões entre Ocidente e Oriente em suas compreensões de mundo, as novas formas de colonização e de subserviência do sul perante o norte global e as questões envolvendo neoliberalismo, capitalismo e seus processos de globalização.

Mesmo que a centralidade empírica das análises continue sendo as dissidências sexogenéricas, a crítica *queer* ganhou outras potências e flexões, inserindo-se em debates que não focam estritamente no marcador social da sexualidade. Esses debates agora fazem parte de um grande processo de questionamento das estruturas de dominação e de fomento a sentidos radicais de práticas de liberdade que estão para além das propostas até então apresentadas.

Concluí o capítulo anterior apontando que, atualmente, a crítica *queer* tornou-se mais uma postura crítica — um modo específico de se questionar as falhas e os problemas do sistema — do que uma análise somente centrada na sexualidade. É justamente nesse aspecto que destaco a possibilidade de utilizar uma postura *queer* em toda e qualquer crítica social, pois, para mim, a crítica *queer* é uma metodologia de análise crítica — assim como a metodologia da interseccionalidade. A seguir, apresentarei suas correspondências com outras críticas que caminham na mesma direção.

O objetivo deste último capítulo é apresentar elementos que, a meu ver, caracterizam uma fase mais aprofundada da crítica *queer*. Tais elementos podem contribuir significativamente para o conhecimento sobre as práticas de liberdade e para uma análise mais rigorosa das potências e das limitações inerentes às práticas emancipatórias ou de liberação. Reitero que essa crítica constante se faz necessária para podermos evitar que as relações de poder sejam capturadas por dinâmicas de dominação, e para que não nos percamos

[2] A crítica *quare* parte da crítica *queer* e promove um olhar crítico sobre gênero e sexualidade em relação às especificidades das pessoas negras. Em sentido semelhante, está o *QOC*, mas com um enfoque para o sul global. Os *QIES* levam a crítica *queer* para as questões envolvendo indígenas e grupos étnicos. E a crítica crip mescla os estudos *queer* com os estudos sobre pessoas com deficiências, trabalhando com o binário capacitados/incapacitados.

em percursos unilateralmente emancipatórios, como se fossem os únicos ou mais legítimos entre todos os possíveis.

Entretanto, não é meu objetivo discutir em profundidade o conteúdo dessas perspectivas *queer*, tampouco pretendo esgotá-las neste exercício de mapeamento. Limito-me a apontar algumas expansões da crítica *queer* em direção a pontos centrais das teorias sociais e seus possíveis atravessamentos no campo jurídico e em outras críticas sociais correlatas. Como já sinalizado desde o início, uma análise mais aprofundada ficará reservada para um trabalho futuro.

Como vimos, o modelo teórico de Foucault tem sido um dos principais marcos para os estudos de gênero e sexualidade, especialmente a partir das releituras e continuidades propostas por Judith Butler. No entanto, os debates mais recentes têm questionado as limitações desse modelo, sobretudo em relação à análise dos processos de governamentalidade. As críticas apontam a ausência de um entrelaçamento metodológico mais robusto entre raça, classe, sexualidade e as novas formas de colonização.

Por exemplo, Amy Allen denuncia que Foucault não problematiza devidamente "o ponto de vista da modernidade e da contínua subordinação aos imperativos do capitalismo neoliberal". A autora sustenta que os atuais processos de libertação dos estados de dominação de gênero e sexualidade estão profundamente entrelaçados com questões como a miséria social, a desigualdade econômica e as assimetrias entre as sociedades industrializadas do norte global e as do sul global. Assim, qualquer análise das estruturas de dominação — bem como as tentativas de constituição de práticas emancipatórias e de liberdade — precisa necessariamente articular as discussões sobre gênero, sexualidade e raça com os debates sobre classe, cultura e imperialismo pós-colonial, em um quadro analítico transnacional.[3]

Dessa forma, os estudos de gênero e sexualidade precisam adotar perspectivas que considerem uma abordagem mais ampla, sintonizada com a complexidade de uma sociedade globalizada. Isso implica enfrentar os efeitos persistentes da colonização[4] em contextos como América Latina, Ásia e

[3] Amy Allen, "Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista", em *Revista Novos Estudos,* núm. 103 (2015), pp. 123–124.

[4] O pensamento sobre as consequências da colonização tem ocorrido nas regiões colonizadas das Américas, África e Ásia e tem assumido diversas vertentes. Aqueles que trabalham com a pós-colonialidade, estão preocupados com a demarcação temporal dos fenômenos posteriores ao período de colonização e suas construções europeias. Já o conceito de descolonialidade

África;[5] articular cosmovisões orientais e ocidentais; incorporar os sentidos afrodiaspóricos sobre a racialidade; problematizar os processos de subjetivação forjados pelas lógicas do neoliberalismo e do capitalismo contemporâneo; e acolher as transformações produzidas pelas tecnologias digitais e pelas novas configurações informacionais.

Ou seja, os estudos *queer* estão avançando rumo a uma analítica social mais complexa e atualizada em relação às estruturas de dominação. Talvez, em vez de se firmarem como um corpo teórico de críticas sociais, o seu futuro seja se consolidar em uma metodologia de análise e uma postura investigativa a ser utilizada em vários contextos, sendo incorporada pelas mais variadas críticas sociais.

Um dos eixos analíticos da crítica *queer* tem sido o de problematizar uma parcela dos estudos de gênero e sexualidade que, ao não incorporar em si uma crítica contra-hegemônica, acaba por reproduzir as lógicas que pretende questionar. Ao se manterem encerrados nos binarismos masculino-feminino e heterossexual-homossexual, tais abordagens revelam não ter superado a gramática imperialista e os dispositivos de colonização do outro. Assim, limitam-se a concepções de liberação que apenas rearticulam as estruturas hegemônicas, sem efetivamente confrontá-las em sua raiz.

Muitos estudos de gênero e sexualidade partem de uma compreensão própria sobre a liberdade sexual, que tendem a universalizá-la como se ela fosse a forma mais avançada de emancipação. A partir desse referencial, analisam as experiências de outras sociedades exclusivamente por meio de sua própria noção de liberdade, instaurando, assim, um processo de imperialismo baseado na sexualidade. Dada a configuração geopolítica atual, esse movimento pode ser compreendido como uma nova forma de colonização

congrega as posturas reativas ao colonialismo em seu sentido histórico, a ele se contrapondo. E o conceito de decolonialidade está voltado para o combate à toda influência colonizadora que ultrapassa os âmbitos econômico e político, conservando a sua dinâmica de dominação até os tempos atuais. Neste último caso, ele se afasta da genealogia do pensamento europeu, desprendendo-se da retórica da modernidade e de seu imaginário imperial. Cf.: Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad-racionalidad", em *Los conquistados,* Bogotá, Tercer Mundo Ediciones-Flacso, 1992, pp. 437–449; Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo,* Madrid, Akal, 2003.

[5] Para um pensamento *queer african*, algumas sugestões: Sylvia Tamale (Org.), *African Sexualities. A reader,* Dakar-Nairobi-Oxford, Pambakuza Press, 2011; Hakima Abbas e Sokari Ekine (Orgs.), *Queer African reader,* Dakar-Nairobi-Oxford, Pambuzuka Press, 2013; Sokari Ekine, "Narrativas contestadoras da África *queer*", em *Cadernos de Gênero e Diversidade,* vol. 2, núm. 2 (2016), pp. 10–14; Zethu Matebeni, *Reclaiming Afrikan. Queer perspectives on sexual and gender identities,* Athlone, Modjaji Books, 2014.

do sul pelo norte global. Esse processo se intensifica quando as políticas sexuais, tanto no âmbito doméstico quanto no direito internacional, afirmam os direitos humanos vinculados ao gênero e à sexualidade com base em interpretações e valores forjados no norte, marginalizando outras epistemologias e experiências locais.

Dentro desse contexto, Jasbir Puar intitula esse aumento do número de discursos dos direitos e das temáticas dos direitos envolvendo principalmente gays e lésbicas no cenário internacional como o "mais forte afrodisíaco do liberalismo".[6] É certo que esse processo de universalização das ações emancipatórias das liberdades sexuais do norte global tornou-se referência por iniciar o processo de legalização das práticas sexuais entre gays e lésbicas, realizando primeiramente a mudança do modo repressivo para o modo permissivo do seu dispositivo da sexualidade. Sem dúvida, isso serviu como meio de liberação e de reparação de muitas injustiças sociais em relação às dissidências sexogenéricas. Mas essa legislação progressiva também produziu consequências não progressistas e não conseguiu se sensibilizar com os "modos de porte corporal que desafiam os parâmetros identitários" da lei.[7]

Desde suas origens, a crítica *queer* tem alertado para os riscos da universalização de modelos de liberdade que tomam as práticas de liberdade do norte global como parâmetro privilegiado de emancipação — como se essas experiências representassem a forma mais acabada e ideal de liberdade dentre as disponíveis. Essa suposição ancora-se na ideia de que seria possível alcançar uma 'utopia emancipatória' plenamente compatível com as práticas de liberdade, um horizonte comum às teorias de emancipação vinculadas ao projeto iluminista europeu. No entanto, essa perspectiva entra em contradição com os próprios pressupostos modernos que sustentam: os de que as condições de emancipação e de liberdade devem emergir dos contextos específicos e das visões de mundo das pessoas implicadas em tais processos.

Nos estudos feministas já há um amplo debate sobre como uma parte do feminismo — especialmente do norte global e de cunho liberal — tem se alinhado aos mecanismos de dominação imperialistas. Autoras do eixo islâmico-muçulmano apontam que a linguagem de emancipação feminista europeia e estadunidense pretende, implícita ou explicitamente, expandir o seu modelo de compreensão de mundo Ocidental e impor as suas alternativas

[6] Jasbir Puar, "Homonacionalismo como mosaico: *viagens virais,* sexualidades afetivas", em *Revista Lusófona de Estudos Culturais,* vol. 3, núm. 1 (2015), p. 297.

[7] *Ibid*., p. 298.

emancipatórias como práticas de liberdade aplicáveis plenamente às dinâmicas das culturas não cristãs.[8]

O maior destaque tem sido para aqueles feminismos de concepção mais liberal, que tentam expandir a sua percepção de liberdade feminina como uma condição universal das mulheres. Isso também é apontado por autoras africanas[9] e latino-americanas,[10] que denunciam o feminismo do norte global por não assumir os vieses de seus próprios sentidos emancipatórios, lidando com os outros feminismos como se fossem uma fase anterior de seu próprio processo de emancipação, a irmã mais nova que precisa ser iluminada e conduzida por sua sábia irmã mais velha.

Os estudos gays e lésbicos do norte global, semelhantemente, são acusados de promover a validade universal de seu modelo de emancipação, constituindo movimentos internacionais de afirmação do seu sentido de li-

[8] Alguns exemplos são: Saba Mahmood, "Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito", em *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia,* vol. 31, núm. 1 (2019), pp. 135–175; Margot Badran, *Feminism in Islam. Secular and religious convergence,* Oneworld, 2009; Asma Barlas, *Believing women in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an,* University of Texas Press, 2002; Amina Wadud, *Inside the gender jihad: women's reform in Islam,* Oxford, Oneworld, 2006; Zahra Ali, "Feminismos islâmicos", em *Tábula Rasa,* vol. 21 (2014), pp. 123–137; Ziba Mir-Hosseini, "Muslim women's quest for equality: between Islamic law and feminism", em *Critical Inquiry,* vol. 32 (2006), pp. 629–645; Sa'diyya Shaikh, "Transforming feminism: Islam, women, and gender justice", em *Progressive Muslims. On justice, gender, and pluralism,* Oxford, Oneworld, 2003, pp. 147–162; Lila Abu-Lughod, "As mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação?", em *Estudos Feministas,* vol. 20, núm. 2 (2012), pp. 451–470; Sirin Adlbi Sibai, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial,* España, Akal-Inter Pares, 2017.

[9] Alguns exemplos de pensadoras feministas de perspectiva africana: bell hooks, *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra,* São Paulo, Elefante, 2019; Patricia Hill Collins, "Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro", em *Revista Sociedade e Estado,* vol. 31, núm. 1 (2016), pp. 99–127; Oyèrónké Oyěwùmí, *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero,* Bazar do Tempo, 2021; Chimamanda Ngozi Adichie, *We should all be feminists,* Nova York, Vintage Books, 2014; Sylvia Tamale, "African feminism: how should we change?", em *Society for International Development,* vol. 49, núm. 1 (2006), pp. 38–41.

[10] Alguns exemplos de escritoras feministas latino-americanas em perspectiva decolonial: Gloria Anzaldúa, "Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo", em *Estudos Feministas,* vol. 8 (2000), pp. 229–236; Conceição Evaristo, "Escrevivência e seus subtextos", em *Escrevivência: a escrita de nós, reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo,* Rio de Janeiro, Mina Comunicação e Arte, 2020, pp. 26–46; Lélia Gonzalez, *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos,* Rio de Janeiro, Zahar, 2020; María Lugones, "Rumo a um feminismo descolonial", em *Revista Estudos Feministas,* vol. 22, núm. 3 (2014), pp. 935-952; Yuderkys Espinosa-Miñoso, "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", em *El Cotidiano,* vol. 1, núm. 184 (2014), pp. 7-12.

berdade sexual, sendo apoiados pelos meios midiáticos e pelas forças do capitalismo neoliberal.[11] Esses significados emancipatórios de gênero e sexualidade específicos do norte global são os mais facilmente incorporados pelo direito, principalmente por serem os mais próximos à sua tradição liberal e capitalista. Na filtragem sobre quais práticas de liberação que serão juridicamente reconhecidas, ganham aquelas que são mais adequadas ao padrão hegemônico e que estão mais próximas à técnica jurídica do sujeito universal, como já apontei acima em relação aos direitos de minorias sexuais e aos novos sujeitos de direito.

Muitos estudos de gênero e sexualidade padecem desse problema de afirmar seu sentido de liberdade como algo universal, ou como o modelo que seria o mais satisfatório dentre todos. Allen argumenta que esse problema ocorre por essas críticas estarem, consciente ou inconscientemente, vinculadas à tradição liberal e moderna sobre os sentidos de emancipação e libertação. Provavelmente, muitas dessas teorias afirmariam que a ideia de liberdade consolidada pelas vertentes liberais é inadequada, ou que deveria ser complementada por outras concepções mais sofisticadas e suficientes para o contexto em que vivemos.[12]

No entanto, Allen aponta que isso não significa que tais perspectivas estejam efetivamente desvinculadas da tradição liberal ou que não mantenham algum grau de comprometimento com o ideal de progresso herdado do Iluminismo moderno. Ainda que atualizem os sentidos da liberdade para além das concepções liberais clássicas, essas abordagens continuam enraizadas em uma leitura histórica marcada pelo progresso europeu, tomando a modernidade e o Ocidente como produtos de um suposto desenvolvimento moral contínuo. Em certa medida, essa perspectiva não chega a representar um problema no contexto em que foi formulada, já que compreende os processos de emancipação e as práticas de liberdade a partir do tempo e do espaço em que estão situadas.

---

[11] Existem muitos exemplos desse pensamento da universalização dos 'direitos LGBT'. Em regra, intitulamos essa postura política como 'Internacional Gay': um conjunto de instituições e organizações sediadas em países do norte global que imprimem uma 'lógica missionária' a esse processo de difusão e 'imposição' da agenda euro-estadunidense aos países do sul. Para um debate sobre a questão: Joseph Massad, *Desiring Arabs,* Chicago, University of Chicago Press, 2007; Sandeep Bakshi, Suhraiya Jivraj e Silvia Posocco, *Decolonizing sexualities. Transnational perspectives, critical interventions,* Oxford, Counterpress, 2016.

[12] Amy Allen, *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory,* Nova York, Columbia University Press, 2016.

O problema é a expansão desse sentido de liberdade e desses modelos teóricos para outros contextos, sem a sua devida atualização e adequação. Assim, as concepções de liberdade, autonomia e emancipação acabam acompanhando esse modo de perceber o mundo e se afirmam como o estágio mais desenvolvido em seu nível conceitual e prático. Por estarem no horizonte hermenêutico do seu contexto social, esses teóricos não fazem — ou não conseguem fazer — um amplo questionamento sobre os ideários da modernidade, muito menos se afastam significativamente da base liberal de sua cultura.

E, em casos mais extremos, algumas teorias assumem sua perspectiva de progresso e liberdade como uma inevitabilidade do desenvolvimento da consciência moral com pretensões universais, afirmando, para Allen, uma "superioridade cognitiva e normativa dos valores do Esclarecimento europeu sobre formas de vida 'tradicionais' ou 'pré-modernas'". Nesse último aspecto, de algum modo poderíamos falar que estamos diante de uma 'colonização epistemológica' disfarçada de práticas de libertação.[13] Nas palavras de Allen:

> Procurando ancorar a normatividade no mundo social existente, mas sem recair no relativismo historicista ou no convencionalismo, eles leem a história como um processo de aprendizado ou evolução social que conduz até 'nós', isto é, aos herdeiros da tradição do Esclarecimento. Dessa maneira, seu olhar prospectivo, ou sua visão da emancipação, ou da boa sociedade orientada para o futuro, que serve de ancoragem normativa para a crítica, encontram-se baseados em um olhar retrospectivo sobre a emergência da modernidade e de suas noções normativas centrais de liberdade e autonomia, as quais são lidas como resultado de um processo de aprendizado e desenvolvimento histórico. O feminismo, assim, é introduzido nesse modelo do processo de aprendizado como uma expansão da ideia de liberdade como autonomia que emerge no Renascimento europeu.[14]

A pretensa superioridade dessa perspectiva analítica está baseada em um modelo de autonomia resultante de um específico processo histórico da consciência moral no contexto do norte global. Allen[15] problematiza essa

[13] Pelúcio faz um apanhado das contribuições de pensadoras e pensadores pós-coloniais, feministas e *queer* que vêm desafiando os saberes canônicos centrados na epistemologia europeia. Cf.: Larissa Pelúcio, "Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos *queer*", em *Contemporânea,* vol. 2, núm. 2 (2012), pp. 395–418.

[14] Allen, "Emancipação sem utopia...", p. 125.

[15] *Ibid*., pp. 126–127.

questão a partir de uma das teóricas deliberativas mais influentes no cenário mundial, Seyla Benhabib, que está vinculada à teoria discursiva de Jürgen Habermas.[16]

Como uma forma pós-convencional secular e autônoma da identidade individual, — isto é, como uma forma pela qual o indivíduo desenvolve uma concepção moral autônoma, independente dos padrões estabelecidos de comportamento ou da tradição à qual está inserido —, a autonomia do sujeito demandaria a aquisição de três capacidades. A primeira seria a capacidade de reflexividade, que exigiria a possibilidade de se distanciar de suas próprias crenças e compromissos. A segunda, a capacidade de pluralização, que demandaria a competência de compreender suas próprias crenças e compromissos como algo particular e concorrente entre outras crenças e compromissos. E a terceira, a capacidade de descentralização, que cobraria a capacidade de diferenciar as crenças referidas ao mundo subjetivo, ao mundo intersubjetivo e ao mundo objetivo.

Essas capacidades forneceriam ao sujeito um modo de exercício de sua autonomia que se colocaria como um avanço em relação a outras formas de compreensão da liberdade, permitindo a prática das boas razões e a negociação e articulação dos sentidos de vida possíveis. É certo que essa proposta é adequada a um modelo de modernização da subjetividade condizente com as provocações críticas que temos desenvolvido aqui. Entretanto, a consequência do uso desse modelo em contextos como o do sul global é que as capacidades de autonomia precisariam ser adquiridas e desenvolvidas pelos próprios sujeitos, independentemente de seu pertencimento a determinados grupos tradicionais, religiosos e até seculares.

Implicitamente, esse modelo está trabalhando com uma proposta emancipatória que exige a constituição de sujeitos autônomos segundo o ponto de vista moderno derivado do desenvolvimento do projeto de Esclarecimento europeu. O sentido das críticas do sul global tem sido o de pensar as possibilidades de emancipação a partir do seu próprio contexto material, das

[16] Para o melhor entendimento da teoria de Benhabib, cf.: Seyla Benhabib, *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory,* Nova York, Columbia University Press, 1986; Seyla Benhabib, "Subjectivity, historiography, and politics", em *Feminist contentions: a philosophical exchange,* Nova York, Routledge, 1995; Seyla Benhabib, *The claims of culture: equality and diversity in the global era,* Princeton, Princeton University Press, 2002; Seyla Benhabib, "On culture, public reason, and deliberation: response to Pensky and Peritz", em *Constellations,* vol. 11, núm. 2 (2004), pp. 291–999; Seyla Benhabib, "Beyond interventionism and indifference: culture, deliberation, and pluralism", em *Philosophy & Social Criticism,* vol. 31, núm. 7 (2005), pp. 753–771.

condições dadas segundo as compreensões e visões de mundo de sociedades colonizadas pelos europeus, como é o exemplo de muitos países da América Latina, da Ásia e da África, sem que se adote, desde antes, uma perspectiva específica sobre qual seria o ponto final dos processos de libertação dos sujeitos.

Em outras palavras, tanto o modelo de sujeito liberal quanto a perspectiva das políticas identitárias baseadas no reconhecimento das particularidades de cada grupo — instrumentos jurídicos amplamente adotados em diversos países sem a devida problematização — estão ancorados em uma lógica emancipatória que exige dos sujeitos certas capacidades de autonomia, conformes à dinâmica do progresso moral moderno. Subjacente a essa lógica, há uma expectativa implícita de que os sujeitos desenvolvam tais capacidades segundo um modelo idealizado e exportado pelo norte global.

A partir de uma perspectiva interna à tradição europeia, distanciada e sensível às relações de poder que nela operam, não se identificam necessariamente problemas lógicos ou pragmáticos na proposta de emancipação utópica que essa tradição oferece. Ela responde, dentro de seu próprio contexto, às demandas por liberação dos sujeitos em suas condições materiais específicas. No entanto, mesmo no interior da cultura europeia, a efetividade dessa proposta se mostra limitada quando aplicada a sujeitos subalternizados, marginalizados ou cuja condição de sujeição impede, de maneira substancial, o exercício concreto de práticas de liberdade. O problema torna-se ainda mais grave quando esse modelo é exportado para avaliar outras culturas e cosmovisões: nesse processo, essas outras formas de vida são frequentemente interpretadas como inferiores, atrasadas ou inadequadas frente aos ideais 'avançados' de liberdade concebidos pela modernidade ocidental.

Em um nível mais profundo, as condições necessárias para os sujeitos exercerem suas capacidades de autonomia tornam-se ainda menos viáveis diante das complexas estruturas de dominação vigentes no sul global. Dessa forma, observamos dois movimentos correlacionados em curso: por um lado, o avanço do projeto moderno e a difusão global de um modelo específico de autonomia, forjado no norte global, como se fosse a via universal e ideal para a realização da liberdade; por outro, a persistência de vícios imperialistas e de uma colonização epistemológica, mesmo nas propostas que, em tese, se apresentam como sensíveis às particularidades dos contextos em que pretendem atuar como mecanismos emancipatórios.

É importante ressaltar que não podemos cair na perspectiva relativista pura de que é impossível julgar e avaliar outras culturas e reconhecer que estamos diante de situações de dominação e opressão, mesmo quando essas situações são vistas segundo a compreensão de um sujeito que as analisa desde uma perspectiva externa. Tampouco podemos simplesmente concluir que todo o avanço moderno é uma grande ilusão e não tem realizado sentidos suficientes de liberação e de emancipação.

E isso nos leva a algumas perguntas: seria possível imaginar outros processos de modernização? Teríamos condições de elaborar nossos próprios modelos de emancipação, forjando utopias libertárias enraizadas em nossas experiências e contextos específicos? Qual seria, então, o papel das influências provenientes de modelos estrangeiros? Mesmo diante das suas limitações e inadequações aos nossos contextos, até que ponto continuarão a nos impactar e em que medida isso implica riscos de novas formas de colonização epistemológica?

Se continuarmos trabalhando com a premissa foucaultiana de que estamos sempre envoltos em relações de poder e que em cada nova configuração dessas relações outros processos de sujeição são constituídos, nossa primeira tarefa crítica será sempre a de compreender o modo como esses modelos de emancipação são formados e os tipos de sujeitos que eles demandam. Isto não nos deixaria cair no problema de acharmos que uma vez consolidada uma determinada prática de liberação, a nossa tarefa de liberdade se encerraria.

Assim, alcançamos uma compreensão mais densa sobre a formação dos nossos modelos de emancipação e sobre as possibilidades de realização de práticas de liberdade enraizadas nos contextos em que se desenvolvem. Por isso, a simples universalização do modelo moderno de autonomia — ainda que represente um sentido bem elaborado e sofisticado de liberdade — pode carregar consigo vícios que acabam por contrariar seus próprios princípios, ao ocultar suas origens e enraizamentos culturais sob a aparência de uma neutralidade universal das capacidades de autonomia.

Caso esse seja o caminho correto, teremos sempre o problema de julgar outras culturas e sistemas de dominação como anacrônicos ou atrasados em relação ao avanço dessa linearidade da consciência moral de caráter universal. Por mais que tenhamos variações desse modelo de autonomia e que o tornemos sensível às diferenças, sua condição de pressuposto analítico para

a realização da liberdade nos conduziria sempre de volta à promessa moderna europeia de emancipação, mas agora disfarçada de uma experiência humana racional universal.

Ao escrever o seu livro *Provincializando a Europa*, Dipesh Chakrabarty estava pensando nas experiências históricas da modernidade política no sul da Ásia enquanto formas de modernização diferenciadas em relação à experiência moderna europeia. Ao criticar as propostas de uma modernidade enquanto uma experiência humana universal, não rejeitou o pensamento europeu na totalidade, mas propôs a possibilidade de uma pluralização da história da modernidade política global, indo ao encontro das propostas dos estudos sobre subalternidade e das teorias críticas pós-coloniais.[17]

A universalidade da figura abstrata do ser humano e da racionalidade forjada segundo as premissas do processo de Esclarecimento europeu revela-se impotente para a compreensão das diferentes formas de se estar no mundo. Elas não consideram a diversidade das experiências humanas e as variadas formas de se compreender os modos de se estar livre ou de exercer a liberdade. Desse modo, esse historicismo que culmina em uma noção de autonomia universal toma a modernidade, o capitalismo e a própria noção de civilização como algo que primeiro aparece e se desenvolve na Europa e que depois se expande para o restante do mundo.

Alternativamente, Chakrabarty propõe um pensamento pós-colonial que contribua para a construção de uma história da diferença, isto é, uma história que incorpore outras formas de passado e outros processos de libertação, ancorados nas condições de ser e pertencer de contextos sociais diversos, em um marco epistemológico não europeu. Nesse horizonte, a tarefa que se impõe é a de promover formas alternativas de emancipação, sustentadas por modos distintos de pensar o processo de modernização. Não se trata, aqui, de abandonar ou desprezar as propostas modernas formuladas no norte global, como se fossem totalmente inadequadas ou confinadas ao seu contexto de origem. O que Chakrabarty propõe é a constituição de um sentido plural para a modernização, construído a partir das múltiplas experiências e contextos em que ela se manifesta.

Essa provocação de Chakrabarty nos leva novamente à tarefa crítica de pensar os estados de dominação em suas correspondentes relações de poder, promovendo julgamentos, experiências e possibilidades a partir de uma

[17] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference,* Princeton, Princeton University Press, 2009.

'compreensão genuína' das formas de vida que queremos julgar, sempre dentro de suas particularidades. Isto evita supor que há em nosso ponto de vista ou no ponto de vista alheio, desde antemão, uma perspectiva superior ou mais avançada de práticas de liberdade.

Esse é um exercício a ser feito por todos, não somente pelos teóricos do norte global, mas por aqueles que, de fato, desejam realizar uma análise crítica das estruturas de dominação. Nesse horizonte, a feminista Saba Mahmood denuncia como, no cenário político posterior aos ataques de 11 de setembro nos Estados Unidos, consolidou-se uma aliança entre o feminismo liberal estadunidense e as intervenções militares ocidentais no Oriente, baseada no argumento de que seria necessário 'salvar' as mulheres muçulmanas das opressões atribuídas ao fundamentalismo islâmico.[18]

Em suas etnografias sobre os recentes movimentos de mulheres no Egito — com destaque para as mobilizações nas mesquitas do Cairo e os intensos protestos que culminaram na queda de Hosni Mubarak em 2011 —, Saba Mahmood apresenta outras formas de luta que escapam à gramática feminista ocidental. Essas formas de resistência se desenvolvem com desconfiança frente às promessas de libertação propagadas pelo Ocidente, especialmente diante das consequências políticas e sociais da influência estadunidense e de seus aliados nas dinâmicas regionais.

O que Mahmood destaca de suas etnografias é que há processos de emancipação que são inteligíveis apenas quando lidos dentro de seu contexto político específico. Ela afirma que as mulheres não nascem feministas ou fundamentalistas religiosas, nem chegam às lutas por assim se identificarem. Elas crescem e se constituem como feministas ou como religiosas por intermédio de toda uma gama de lutas e compromissos políticos, por experiências de aprendizado e por pedagogias de persuasão que muitas vezes são tidas como problemáticas do ponto de vista feminista ocidental.

A agência dessas mulheres, evidenciada em suas lutas e práticas de libertação, é entendida como ainda excessivamente subordinada às estruturas

[18] Para conhecer a obra de Mahmood, cf.: Saba Mahmood, "Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival", em *Cultural Anthropology,* vol. 16, núm. 2 (2001), pp. 202-236; Saba Mahmood, *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject,* Princeton, Princeton University Press, 2005; Saba Mahmood, "Feminism, democracy, and empire: Islam and the war of terror", em *Women's studies on the edge,* Durham, NC, Duke University Press, 2008.

patriarcais ou como demasiadamente religiosa.[19] Entretanto, esses são movimentos e lutas de resistência reais, e talvez os únicos possíveis em seu contexto, mesmo que destoantes do modo como o feminismo ocidental tem desenvolvido os seus modelos de emancipação.[20]

Segundo Gayatri Spivak, em alguns países que sofreram no passado processos de colonização, 'a questão da mulher' passou a ser mobilizada pelos governos pós-coloniais como uma bandeira de modernização, na tentativa de "proteger as mulheres nativas das práticas culturais patriarcais opressivas" atribuídas à tradição. No entanto, essa tentativa frequentemente reproduz uma lógica colonial, em que homens brancos assumem o papel de 'libertadores' de mulheres negras, apresentando-se como salvadores diante das opressões cometidas por homens negros.[21]

Para a autora, "a imagem do imperialismo como estabelecedor da boa sociedade é marcada pela adoção da mulher como objeto de proteção de sua própria espécie",[22] promovendo um 'violento arremesso' ao figurar a 'mulher do Terceiro Mundo' como algo encurralado entre a tradição e a modernidade.[23] Esse contexto 'salvacionista' dos governos pós-coloniais — em que o homem branco era legitimado como porta-voz da libertação das mulheres, especialmente no que diz respeito às práticas culturais consideradas tradicionais — foi impulsionado por feministas do norte global, que, nas palavras de Jasbir Puar, se colocaram como árbitras da modernidade de outras mulheres, impedindo a promoção de processos de libertação radicados nas próprias mulheres em contextos pós-coloniais.[24]

---

[19] O que chamamos no Ocidente de secular é algo que foi formado a partir dos embates ideológicos do cristianismo. Todo o nosso arcabouço cultural é guiado fundamentalmente pelos valores cristãos, excluindo necessariamente a possibilidade de se afirmar que possuímos um secularismo puro. De algum modo, esse repúdio à 'falta de secularismo' nas lutas de resistência das mulheres muçulmanas pode ser encarado como um racismo implícito ou islamofobia. Cf.: Janet Jakobsen e Ann Pellegrini, Love the sin: sexual regulation and the limits of religious tolerance, Nova York, New York University Press, 2003.

[20] Cito aqui dois trabalhos que tive a grata satisfação de orientar e que abordam uma perspectiva semelhante no interior das igrejas evangélicas brasileiras: Karen de Sales Colen, *Feministas cristãs brasileiras como contrapúblico em temas afetos aos direitos humanos na esfera pública* (tese de doutorado), Universidade Federal Fluminense, 2023; Juliana Maia V. da Silva, *Espelho Meu: a iniciativa das mulheres da Igreja Betesda de São Paulo no enfrentamento à violência de gênero* (dissertação de mestrado), Universidade Federal Fluminense, 2021.

[21] Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o subalterno falar?,* Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010, p. 91.

[22] *Ibid*., p. 98.

[23] *Ibid*., p. 119.

[24] Puar, "Homonacionalismo como mosaico…", p. 308.

Em um contexto semelhante ao das críticas de Mahmood e de Spivak, Puar entende que as conquistas das dissidências sexogenéricas no Ocidente têm sido usadas na defesa de uma certa superioridade dos processos emancipatórios das liberdades sexuais ocidentais, o que acaba por incorrer também em vícios de um imperialismo moral e cultural sobre outros povos. Passamos então da 'questão da mulher' para a 'questão homossexual'.[25]

Assim, a liberdade sexual das pessoas homossexuais se estabelece como instrumento complementar ao processo de governos pós-coloniais, que buscam se afirmar como respeitáveis e legítimos perante suas antigas metrópoles, colocando essas pessoas homossexuais — agora incluídas no sistema de direitos e na economia neoliberal do novo Estado independente — como sujeitos produtivos na construção dessa nação.

Para definir esse contexto, Jasbir Puar[26] propõe o conceito de 'homonacionalismo': uma estrutura da modernidade que se consolida pela "convergência de forças geopolíticas e históricas, de interesses neoliberais de uma acumulação capitalista" de cunho cultural e material, que promove "práticas estatais biopolíticas de controle da população e de investimentos afetivos em discursos de liberdade, libertação e direitos" das dissidências sexogenéricas — dos homossexuais, em particular.[27] Isso ocorre em um processo de continuidade de um humanismo liberal promovido agora por homossexuais brancos que querem salvar os homossexuais 'de cor' das violências dos heterossexuais do sul global — ou, no caso mais específico, do Oriente.[28]

Com o conceito de 'homonacionalismo', Puar argumenta que parte das lutas emancipatórias envolvendo raça, gênero, nação, classe e etnia tem se alinhado aos mecanismos contemporâneos de dominação imperialista ocidental, especialmente sob a justificativa de políticas de segurança no combate ao terrorismo, intensificadas após os ataques de 11 de setembro. Para Puar, a política liberal ocidental promoveu o deslocamento de algumas dissidências sexogenéricas — anteriormente posicionadas na subalternidade e na exclusão social — para uma nova condição de inclusão e reconhecimento.

---

[25] *Ibid.*

[26] Jasbir Puar, *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*, Durham, Duke University Press, 2007.

[27] Em um contexto de debate um pouco mais avançado, Bacchetta e Haritaworn propõem o conceito de 'homotransnacionalismo'. Cf.: Jin Haritaworn e Paola Bacchetta, "I molti transatlantici: omo-nazionalismo, omotransnazionalismo, teorie e pratiche femministe-queer-trans di colore: un dialogo", em *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo,* Verona, Ombre Corte, 2015, pp. 179–198.

[28] Puar, "Homonacionalismo como mosaico...", pp. 311–312.

Esse movimento, no entanto, contribuiu para a incorporação dessas específicas dissidências — homossexuais em posição de maior aceitabilidade social — a ideologias nacionalistas e imperialistas, conforme as dinâmicas políticas e econômicas da atual geopolítica global, ainda fortemente marcada pela lógica do Estado-nação.[29]

Em outras palavras, o Estado nação, que antes excluía as dissidências sexogenéricas do status de 'bons cidadãos', passa agora a integrá-las seletivamente, desde que conformadas a uma sexualidade normatizada e funcional aos seus interesses. Essa inclusão regulada sustenta o mais recente projeto imperialista, promovendo entre novos grupos sociais uma sensação de superioridade moral baseada em uma liberdade sexual expandida. Trata-se de um conluio entre racismo e neoliberalismo, no qual a sexualidade torna-se um instrumento de legitimação de uma nova ordem moral e geopolítica. Segundo Puar:

> Esta convergência do racismo e da instrumentalização liberal progressiva das identidades sexuais outrora consideradas marginais conduziu a posições liberais pautadas pelo senso comum, como aquelas que se seguem: é claro que somos contra a guerra contra o terrorismo, mas e a homofobia dos muçulmanos?; é claro que somos contra a ocupação do Oriente Médio pelos Estados Unidos, mas os iranianos continuam a enforcar homens homossexuais inocentes; é claro que apoiamos a revolução no Egito e a Primavera Árabe, mas os abusos sexuais das mulheres mostra que os egípcios são umas bestas. Estes tipos de reprodução binária entre os secularistas liberais iluminados e esses Outros, esses fanáticos religiosos racializados, são, não só intelectualmente redutores e politicamente ingênuos, como também simplesmente inaceitáveis.[30]

Na guerra liderada pelos Estados Unidos e seus aliados contra o 'terror' — ou contra as chamadas ameaças terroristas — consolidou-se uma 'homonormatividade'[31] que se estrutura em oposição a um imaginário ocidental sobre a 'sexualidade muçulmana', geralmente representada como expressão de uma masculinidade violenta e perversa, sustentada por regimes poligâ-

[29] Como exemplo, Puar estuda os movimentos políticos europeus de gays de direita que são anti-imigração, incapazes de questionarem suas práticas racistas e suas crenças alicerçadas em parâmetros da branquitude.

[30] Puar, "Homonacionalismo como mosaico....", p. 300.

[31] Continuo usando o conceito de homonormatividade a partir do trabalho de Lisa Duggan: Lisa Duggan, *The twilight of equality: neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy,* Boston, Beacon Press, 2002.

micos considerados hostis às liberdades femininas e impermeáveis ao reconhecimento das dissidências sexogenéricas. Puar critica o modo como os discursos liberais sobre os direitos de lésbicas e gays acabam por produzir narrativas de progresso e modernidade que se impõem sobre outras formas culturais e jurídicas de cidadania, reproduzindo assim novas hierarquias imperiais sob o disfarce de uma política de libertação.[32]

Nesta perspectiva ideológica, o Ocidente se converte então no principal espaço para a realização da liberdade sexual, sendo o único lugar no qual as dissidências sexogenéricas poderiam se realizar plenamente enquanto sujeitos. Isso dá lastro a uma política sexual instrumentalizada em favor de uma propaganda imperialista, que tem divulgado uma cultura ocidental "esclarecida, secular e mais tolerante", em contraste com um mundo muçulmano — ou oriental — fechado às liberdades sexuais e aos modelos seculares de comportamento e formas de vida.

Ou seja, é um investimento mais complexo em novas formas de operar as máquinas de guerra na contemporaneidade, recorrendo às liberdades sexuais ocidentais como um meio de afirmação de uma superioridade cultural e moral sobre o mundo muçulmano, no contexto de um projeto de disseminação política conhecido como *pinkwashing*, ou 'lavagem cor-de-rosa'.[33]

O termo *pinkwashing* ganhou ampla visibilidade após críticas ao modo como o Estado de Israel passou a utilizar seu histórico de proteção aos direitos das dissidências sexogenéricas como estratégia para desviar a atenção internacional da ocupação da Palestina — ou mesmo para justificá-la. Essa operação simbólica contribuiu para o fortalecimento de uma 'islamofobia globalizada', assentada em uma narrativa civilizatória que opõe uma suposta modernidade israelense à 'homofobia retrógrada' atribuída aos palestinos. Articulada a uma estrutura econômica neoliberal 'acomodacionista',

[32] Puar, "Homonacionalismo como mosaico...", p. 299.

[33] O termo *pinkwashing* foi popularizado a partir do modo como o Estado de Israel passou a promover, no cenário internacional, uma imagem de acolhimento às dissidências sexogenéricas — ou, mais especificamente, às pessoas homossexuais — como estratégia para disfarçar sua política de violação sistemática dos direitos da população palestina. A intenção era projetar-se como uma nação *gay-friendly*, reforçando sua legitimidade moral diante do Ocidente. No entanto, a expressão surgiu como crítica ao uso oportunista das pautas das dissidências por empresas ou marcas que se apresentam como simpatizantes da causa, sem estarem genuinamente comprometidas com o combate às violências estruturais ou com a implementação de políticas inclusivas dentro de seus próprios ambientes institucionais.

essa estratégia levou à criação de uma indústria de turismo voltada ao público gay e lésbico, promovendo Israel como um oásis de liberdades sexuais em contraste com os regimes dos países vizinhos.

Além do *pinkwashing*, Puar também indica que Israel tem as condições perfeitas para a normalização da homossexualidade em sua forma homonacionalista, ao ter uma posição particular no cruzamento entre colonialismo, ocupação e acomodacionismo neoliberal. A ascensão dos direitos das dissidências sexogenéricas em Israel — sobretudo no que se refere à inclusão de gays e lésbicas nas forças armadas e à adoção de leis antidiscriminatórias — ocorre em paralelo ao aprofundamento da segregação e à restrição da mobilidade dos palestinos. Esse contraste acirra ainda mais o imaginário do choque de culturas, reforçando as diferenças entre Israel e Palestina no tratamento das dissidências sexogenéricas.[34]

Essas dissidências, antes excluídas, agora se percebem aceitas pela sociedade e, por isso, sentem-se impelidas a demonstrar sentimentos patrióticos e gratidão por poderem exercer certas liberdades. No contraste com a imagem homogeneizada e estereotipada de uma cultura muçulmana considerada hostil aos seus modos de vida, muitas se veem compelidas a defender os valores ocidentais, ainda que sejam instrumentalizadas pela propaganda imperialista. Dessa forma, buscam afastar de si qualquer suspeita de cumplicidade com regimes tidos como atentatórios às suas liberdades. Nesse processo, as pretensões imperialistas acabam por distrair a atenção das políticas discriminatórias e de dominação que seguem em curso, enquanto fazem um anúncio ruidoso dos direitos que, na prática, beneficiam apenas um grupo restrito no espectro dessas dissidências — excluindo as dissidências mais vulnerabilizadas, o objeto constante das críticas *queer*.

Portanto, a partir do conceito de homonacionalismo de Puar, podemos levantar os problemas dessa fusão entre os processos de normalização das dissidências sexogenéricas e as perspectivas imperialistas ocidentais.[35] Em muitas pautas políticas que reivindicam o reconhecimento de direitos sexogenéricos, incluem-se demandas por acesso às estruturas militares estatais

[34] Puar, "Homonacionalismo como mosaico", pp. 306–307.

[35] Bruna Irineu debateu as lógicas neoliberais que comandam a 'pauta LGBT' no Brasil e levantou a possibilidade de um homonacionalismo à brasileira, pelo qual os direitos sexuais se transformaram em moeda de troca para acobertar outras formas de opressão e de exclusão. Cf.: Bruna Irineu, "Homonacionalismo e cidadania LGBT em tempos de neoliberalismo: dilemas e impasses às lutas por direitos sexuais no Brasil", em *Em Pauta,* vol. 12, núm. 34 (2014), pp. 155–178.

— como as forças armadas e os aparatos de segurança interna — sem que se perceba, necessariamente, que esse movimento pode representar uma forma de cooptação. Ou, em certos casos, essas reivindicações já ocorrem sob o efeito de uma ideologização que legitima a atuação desses sujeitos como novos agentes do próprio Estado, mesmo quando este continua a reproduzir dinâmicas de dominação e violência.

De certo modo, o fato de esses sujeitos serem incorporados às instituições militares é uma forma de realização do princípio de igual tratamento entre todos e talvez de mudança da cultura interna dessas instituições. Ou seja, a defesa da inclusão de dissidências sexogenéricas nessas instituições tem sido promovida como uma conquista de direitos e um avanço na igualdade jurídica. Entretanto, essa equiparação de direitos não enfrenta significativamente o problema da vinculação entre militarismo, virilidade e o padrão heterossexual de vida, uma das bases da estrutura de dominação masculina em nossas sociedades.

Essa questão também foi problematizada por autores como Dean Spade e Aaron Belkin, que alertam para os perigos de uma política de inclusão que, em vez de transformar as instituições, reforça sua legitimidade. Spade aponta que a luta pela participação trans no Exército dos Estados Unidos não surgiu como uma demanda orgânica da comunidade, mas foi impulsionada por atores conservadores visando fortalecer a imagem progressista do militarismo. Segundo essa perspectiva, a inclusão não somente não responde às urgências das dissidências sexogenéricas — como a pobreza e a criminalização —, como também desvia a atenção da violência estrutural que essas mesmas instituições perpetuam.

Aaron Belkin, por sua vez, reconhece os problemas do militarismo, mas defende que a proibição de pessoas trans nas Forças Armadas reforça discriminações sociais mais amplas e pode servir às agendas da extrema-direita. Segundo sua análise, o direito ao serviço militar não deve ser visto apenas sob a perspectiva do militarismo, mas também como uma questão de igualdade de tratamento. Belkin argumenta que a inclusão de pessoas trans no Exército teve efeitos positivos, como o acesso à assistência médica e o reco-

nhecimento de direitos trabalhistas para veteranos trans. Portanto, a exclusão sistemática de corpos dissidentes de uma das instituições mais influentes da sociedade pode consolidar sua marginalização em outros âmbitos.[36]

Essa lógica de incorporação seletiva de certas dissidências sexogenéricas em estruturas estatais não é nova e inscreve-se no fenômeno mais amplo do já debatido 'homonacionalismo'. Como apontado por Puar, a narrativa da diversidade e da inclusão tem servido para legitimar projetos de poder, apresentando o reconhecimento jurídico de alguns setores como evidência do caráter democrático e moderno do Estado, enquanto outras populações continuam sendo alvo de exclusão e violência. Nesse contexto, a incorporação de pessoas trans e homossexuais ao exército tem sido utilizada como uma estratégia de *pinkwashing*, pela qual o Estado desvia a atenção de suas práticas repressivas ao promover uma imagem progressista. Como exemplifica o caso do exército israelense, a celebração da diversidade em suas fileiras não altera as lógicas coloniais e militares com as quais opera. Pelo contrário, reforça essas lógicas ao utilizar a inclusão como ferramenta de relações públicas.

Assim, a partir de uma perspectiva crítica, isso coloca uma questão fundamental sobre a relação entre direito, reconhecimento e poder. Quando as políticas de inclusão legal operam em instituições que historicamente exerceram violência sobre corpos dissidentes, estariam elas realmente promovendo emancipação, ou estariam apenas normalizando a subordinação desses corpos às lógicas estatais e imperiais? Mais do que perguntar 'como podemos ser incluídos?', a questão-chave que devemos formular é: 'por que queremos ser incluídos aqui?'

Além da insuficiência de uma política baseada somente na equiparação de direitos — que frequentemente instrumentaliza as lutas por liberação sexual para legitimar políticas de segurança interna e de guerra imperialista — , há ainda o agravante da restrição ou dificuldade no reconhecimento de direitos a imigrantes oriundos de países cujos regimes limitam as liberdades sexuais. Nesses casos, impõe-se a esses imigrantes a aceitação dos modos de comportamento sexual ocidentais, exigindo deles a renúncia de costumes

[36] Dean Spade e Aaron Belkin, "Queer Militarism? The Politics of Military Inclusion Advocacy in Authoritarian Times", em *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 27, n. 2 (2021), pp. 281–310. Em outro artigo, desta vez com Craig Willse, Dean Spade analisa a interseção entre guerra, gênero e sexualidade no contexto do imperialismo multicultural, tomando como ponto de partida o caso de Chelsea Manning. Cf.: Dean Spade & Craig Willse, "Sex, Gender, and War in an Age of Multicultural Imperialism", em *QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking*, vol. 1, n. 1 (2014), pp. 5–29.

considerados incompatíveis ou ameaçadores à moralidade liberal.[37] Como aponta Puar, o homonacionalismo está intrinsecamente relacionado à ascensão simultânea do reconhecimento de certos direitos das dissidências sexogenéricas e ao recrudescimento das restrições às prestações sociais, aos direitos dos imigrantes e à ampliação dos poderes estatais de vigilância, detenção e deportação. Em suas palavras:

> A narrativa do progresso dos direitos gays se assenta, assim, no apoio do outro racial e sexualizado, para quem esse progresso foi outrora alcançado, mas que se encontra agora a regredir ou que ainda está para advir. Este processo baseia-se na sustentação da respeitabilidade dos sujeitos homossexuais relativamente à reiteração performativa da (homo e hetero) sexualidade perversa de natureza patológica dos outros raciais, especificamente dos outros muçulmanos, sobre quem recaem as projeções orientalistas e neo-orientalistas. Por conseguinte, o homonacionalismo não constitui simplesmente um sinônimo de racismo gay ou de outra forma de crítica da 'conservadorização' das identidades gays e lésbicas, mas antes uma forma analítica de apreender os resultados de sucesso dos movimentos dos direitos liberais LGBT.[38]

Esse contexto de contrastes entre o mundo ocidental e o mundo oriental nos confronta com uma questão crucial: seria possível um encontro entre diferentes lutas de resistência no qual ambos os mundos estivessem verdadeiramente dispostos a escutar, aprender e se compreender mutuamente, sem que um deles se colocasse como referência normativa ou civilizacional superior? A construção de caminhos para a libertação exige uma sensibilidade radical em relação a outras formas possíveis de engendrar práticas de liberdade. Nesse sentido, Allen se pergunta se, após o despertar da crítica feminista pós-colonial e o amadurecimento das críticas *queer*, ainda há espaço para imaginar um projeto emancipatório que não se sustentasse, direta ou indiretamente, na colonização de outras culturas pelo discurso das liberdades formulado a partir das premissas do Ocidente moderno.[39]

---

[37] Judith Butler enfrenta essas questões em seu livro *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (Barcelona, Paidós, 2010). A autora debate exemplos como o uso de fotografias de prisioneiros muçulmanos em Abu Ghraib, simulando com eles atos de felação ou de práticas sexuais homossexuais, ações extremamente reprováveis na cultura de origem dos prisioneiros de guerra. Também debate o uso de véus por mulheres muçulmanas na França e outras questões envolvendo a concessão de asilo e refúgio a imigrantes com o uso de um sistema de triagem com base em imagens de casais homossexuais exercendo a sua liberdade sexual, como um meio de verificar se estarão adequados à cultura ocidental em que pleiteiam residir.

[38] Puar, "Homonacionalismo como mosaico…", p. 299.

[39] Allen, "Emancipação sem utopia…", pp. 127–129.

A visão predominante no feminismo e nos estudos de sexualidades produzidos no Ocidente tende a centrar-se na defesa de que as mulheres devem ser emancipadas de um islamismo concebido como inerentemente opressor e de que as dissidências sexogenéricas só poderiam exercer suas liberdades em contextos moldados pelos valores ocidentais. Com isso, fundem-se diferentes formas de opressão presentes em sociedades islâmicas em um bloco homogêneo, frequentemente identificado com a própria religião islâmica. Essa operação reducionista obscurece a pluralidade interna dessas sociedades e naturaliza a ideia de que as únicas vias possíveis para a emancipação seriam aquelas asseguradas por formas de secularismo ou por atitudes reflexivas sobre a religião que seguem os padrões modernos ocidentais.

É de se destacar que Foucault é criticado por representar mais uma abordagem concebida a partir do contexto ocidental, consolidando-se como uma crítica segundo as premissas modernas europeias.[40] Todavia, Allen ainda aposta na divisão que Foucault faz entre práticas emancipatórias — ou de liberação — e práticas de liberdade que promovem processos de subjetivação baseados em uma autogestão de si. Isso seria possível desde que esses conceitos fossem atualizados segundo um entendimento mais preciso sobre os tipos de dominação imperialistas desenvolvidos em contextos pós-coloniais.

Portanto, se compreendermos a emancipação como o resultado de práticas que buscam transformar estados de dominação em relações de poder reversíveis e dinâmicas, e se essas práticas não estiverem desde o início comprometidas com um modelo pré-definido de como a liberação deve ocorrer, então podemos imaginar uma dinâmica verdadeiramente complementar entre Ocidente e Oriente, bem como entre norte e sul global. Essa complementaridade só será possível, no entanto, se as práticas de liberdade forem construídas a partir do reconhecimento mútuo de seus contextos específicos, sem a pressuposição de uma superioridade apriorística de um modelo sobre o outro.

Ou seja, a grande questão é sobre o modo como essas propostas emancipatórias serão atualizadas e adequadas aos seus contextos de realização. Além disso, quando retiramos a referência a uma perspectiva utópica específica — como a desenvolvida no contexto do Esclarecimento europeu — tor-

[40] Para um exemplo dessa crítica, cf.: Spivak, *op. cit.*

namo-nos sensíveis a outras formas de compreensão dos processos históricos e de modernização, sem que a história e a modernidade ocidental se imponham sobre outros como um processo emancipatório superior e universal.

A utilidade do método crítico proposto por Foucault reside em seu foco nas fragilidades e fraturas das dinâmicas de dominação. Em vez de perseguir modelos universais de libertação, Foucault nos orienta a identificar, em cada contexto, as possibilidades concretas de práticas emancipatórias — formas de 'emancipação sem utopia'. Trata-se de pensar projetos de liberação que não estejam subordinados a um destino único ou a uma utopia predeterminada, mas que se constituam a partir das condições específicas de cada situação, abrindo caminhos para podermos forjar, por nós mesmos, nossas próprias práticas de liberdade.

Em outras palavras, estou me referindo a formas concretas de libertação pelas quais possamos construir nossas próprias práticas de liberdade. Isso tem implicações diretas sobre a forma do direito, principalmente em seu tradicional projeto de sujeito de direito, constituído a partir de uma noção de capacidades de autonomia e de aquisição de competências cognitivas, conforme os sentidos de liberdade formulados no contexto europeu moderno.

Para não cairmos sempre nessa utopia do sujeito moderno e suas possibilidades emancipatórias particulares, precisamos ressignificar o sentido do que queremos enquanto utopia — se isso for efetivamente necessário para a constituição de nossos sentidos de liberdade e autonomia. Nesse aspecto, precisamos pensar formas de 'futuridade' que não sejam somente aquelas sonhadas pelo projeto emancipatório moderno, mas sim utopias abertas a outros processos modernizantes, desde que adequados a sociedades do sul global.[41] Allen já problematizava essa questão ao interpretar o modelo de Foucault e propor uma 'emancipação sem utopia', uma emancipação que não esteja necessariamente vinculada aos caminhos de libertação instituídos pela modernidade europeia.[42]

[41] No texto "Manifestações textuais (insubmissas) travesti", propõe-se uma abertura à futuridade travesti: "A celeridade das ações necessárias nos evoca o presente e o cotidiano, mas também uma perspectiva para a abertura de futuros possíveis. Neste sentido, o manifesto é uma escrita que intensifica o agora. Ele é feito para haver possibilidade de mudanças e tensionamentos futuros". Cf.: Sara Wagner York, Megg Rayara Gomes Oliveira e Bruna Benevides, "Manifestações textuais (insubmissas) travestis", em *Revista Estudos Feministas,* vol. 28, núm. 3 (2020), p. 2.

[42] Allen, "Emancipação sem utopia...", pp. 115–132.

Os processos de libertação não precisam, necessariamente, ser concebidos a partir de uma ideia de futuro idealizado, como se apenas uma promessa de destino pudesse nos impulsionar a romper as amarras da dominação. Ainda assim, nada impede que eles se abram também a sentidos de futuridade ou mesmo de utopia. Essa abertura pode favorecer a imaginação de outras formas de autonomia e liberdade no campo jurídico, permitindo soluções mais sensíveis e plurais para questões como a capacidade jurídica de pessoas com deficiência ou a autodeterminação de povos indígenas.

Afinal, esses sujeitos têm sido historicamente vistos como incapazes de exercer plenamente sua autodeterminação, por destoarem do modelo hegemônico de sujeição universal que fundamenta os parâmetros clássicos da capacidade jurídica, ainda presos à figura liberal moderna do sujeito de direito. As limitações dessa concepção têm sido criticadas contundentemente pela teoria crip[43] e pelos estudos indígenas e étnicos *queer*,[44] que propõem outras formas de existência jurídica e de práticas de liberdade.

[43] Para conhecer mais a respeito da teoria crip, cf.: Shelley Tremain, "Queering disabled sexuality studies", em *Sexuality and Disability,* vol. 18, núm. 4 (2000), pp. 291–299; Robert McRuer e Abby Wilkerson, "Desiring disablity, queer theory meets disability studies", em *A Journal of Lesbian and Gay Studies,* vol. 9, núm. 1/2 (2003), pp. 1-23; Shelley Tremain, "Foucault, governmentality, and critical disability theory: an introduction", em *Foucault and the government of disability,* Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005, pp. 1-24; Robert McRuer, *Crip theory: cultural signs of queerness and disability,* New York University Press, 2006; Robert McRuer e Anna Mollow (Eds.), *Sex and disability,* Durham, NC, Duke University, 2012; Alison Kafer, *Feminist, queer, crip,* Bloomington, Indiana University Press, 2013; Anahí Guedes de Mello, "Dos pontos de vista antropológico, queer e crip: corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência", em *A força da "situação" de campo: ensaios sobre antropologia e teoria queer,* Florianópolis, EdUFSC, 2018; Jhonatthan Maldonado Ramírez, *Antropología* crip: *cuerpo, discapacidad, cuidado e interdependencia,* Ciudad de México, La Cifra Editorial, 2010; Anahí Guedes de Mello e Marco Antonio Gaveiro, "Facts of cripness to the Brazilian: dialogues with Avatar, the film/Fatos da aleijadice à brasileira: diálogos com Avatar, o filme", em *Anuário Antro-pológico,* vol. 44, núm. 1 (2019), 43–65.

[44] Sobre os *Queer Indigenous and Ethnics* Studies, cf.: Michael Hames-García, "What's after queer theory? Queer ethnic and indigenous studies", em *Feminist Studies,* vol. 39, núm. 2 (2013), pp. 384-404; Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley e Scott Lauria Morgensen, *Queer indigenous studies: critical interventions in theory, politics, and literature,* The University of Arizona Press, 2011; Scott Lauria Morgensen, *Spaces between us: queer settler colonialism and indigenous decolonization,* Mineápolis, MN, University of Minnesota Press, 2011; Josi Tikuna e Manuela Picq, "Queering Amazonia: homoaffective relations among Tikuna Society", em *Queering paradigms V: queering narratives of modernity,* Bern, Switzerland, Peter Lang, 2011, pp. 113–134; Manuela Picq e Josi Tikuna, "Indigenous sexualities: resisting conquest and translation", em *E-International Relations,* 2019; Estevão Rafael Fernandes e Barbara M. Arisi, *Gay Indians in Brazil,* Berlín, Springer, 2017; Fabiano S. Gontijo, Barbara M. Arisi e Estêvão R. Fernandes, *Queer natives in Latin America. Forbidden chapters of colonial history,* Springer, 2021.

De várias maneiras e com sentidos próprios, essas críticas estão provocando outras formas de emancipação a partir de corpos inadequados para o projeto moderno de sujeito de direito. José Muñoz propõe, a partir da noção de 'heterotopia' de Foucault, um projeto de futuridade *queer* que se abre à pluralidade de utopias constituídas segundo noções localizadas de emancipação. Ou seja, uma futuridade que se atualiza por uma diversidade de momentos, objetos e espaços, uma posteridade que 'ainda não se é', um utópico que 'ainda não está lá'. Defende, assim, a construção de um futuro que não seja a decorrência necessária de certas leituras hegemônicas sobre a história. Portanto, não há uma fixidez ou um sentido utópico único em sua compreensão sobre a heterotopia. Entretanto, essa proposta não abandona nenhuma possibilidade de constituição de sentidos de futuridade nas práticas de libertação.[45]

Muñoz busca evitar tanto a tendência pós-estruturalista ao antiutopismo quanto a armadilha de um futuro normativo previamente traçado como a alternativa mais viável entre todas. Recusa, assim, a imposição de uma utopia moldada por expectativas externas sobre como devemos exercer nossa autonomia, uma utopia que, para se realizar, exigiria a fabricação de uma subjetividade específica, muitas vezes desalinhada com as experiências, expectativas e capacidades reais das pessoas envolvidas.

Assim, esta 'futuridade *queer*' se apresenta não como um destino a ser alcançado, mas como uma potencialidade irrealizável por definição. Seria um ideal que não se realiza justamente porque recusa a ideia de que a história do presente nos conduzirá, inevitavelmente, a um futuro inequívoco. Essa proposta carrega consigo uma concepção de história marcada por suas fraturas e fragilidades, que nos abre múltiplos caminhos: para o arrependimento, para o desvio, para a criação de atalhos rumo a outros destinos possíveis. Destinos que, embora provisórios, devem estar comprometidos com a superação das formas de dominação e com a construção contínua de práticas próprias de liberdade, operando nas brechas do poder que nos constituem.

Esta 'futuridade' também nos leva a questionar as identidades consolidadas por meio de 'roteiros' prontos, dados como se fossem estruturas fixas de nossas histórias de vida. Em vez disso, as identidades deveriam ser encaradas como consequências de opções e significados que imprimimos sobre

[45] José Esteban Muñoz, *Cruising utopia: the then and there of queer futurity,* Nova York-Londres, New York University Press, 2009.

nossas histórias e não como determinações dadas desde antemão, como papéis a serem representados em um roteiro pronto a ser encenado. Essa outra 'roteirização da dança dos seres' nos levaria a compreender a identidade enquanto uma 'coreografia ontológica',[46] uma '*rara avis*' que dança a cartografia de um arquipélago,[47] um 'labirinto *queer*' de possibilidades de ser,[48] que demanda os canais normativos necessários para que se realize.

Do mesmo modo, a identidade não estaria atrelada a alguma utopia familista que demanda uma certa finalidade da reprodução sexual para a perpetuação da espécie e manutenção do sistema econômico. Ao invés de identidades afirmadas segundo uma certa ideologia sexual e reprodutiva, teríamos uma 'ecologia das sensações', um jogo de energias afetivas que transcenderia os limites das identidades estanques e clamaria por modos de autoorganização de si condizentes com esse processo ecológico-afetivo-sexual.

Esse questionamento sobre a reificação de nossas identidades segundo um projeto utópico estabelecido pelo outro também precisa ser analisado no contexto das políticas de liberação sexual, especialmente no que diz respeito às estratégias de reconhecimento das dissidências sexogenéricas. Quando Bersani criticou a vertente dominante dos estudos gays e lésbicos, estava se opondo a um projeto de definição normativa dos sentidos de vida, sustentado por uma homonormatividade que se consolidou como hegemônica nas próprias dissidências. Em resposta a isso, Leo Bersani propôs um processo de 'desgaycização' das experiências homossexuais, recusando a ideia de uma suposta 'essência' da identidade gay e, assim, abrindo espaço para formas de existência desvinculadas dos moldes identitários estabilizados.[49]

A crítica de Muñoz também se inscreve nessa direção, ao problematizar como certas lutas por reconhecimento têm se sustentado sobre uma ilusão utópica de viés assimilacionista. Trata-se de uma adesão ao projeto moderno de liberação moldado por um 'otimismo banal', que aposta em uma utopia abstrata incapaz de mobilizar uma imaginação política verdadeiramente crítica e transformadora diante das estruturas de dominação herdadas. Esse 'otimismo banal' — frequentemente expresso no 'orgulho de ser o que se é' — arrisca se alinhar à promessa neoliberal de felicidade, reproduzindo ideais

[46] Charis Thompson, *Making parents: the ontological choreography of reproductive technologies,* Cambridge, Massachusetts-Londres, The MIT Press, 2005.

[47] Daniel García López, *Rara Avis: Uma teoria queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016, p. 199.

[48] Susana López Penedo, *El laberinto* queer. *La identidad en tiempos de neoliberalismo,* Barcelona, Egales, 2008.

[49] Leo Bersani, *Homos,* Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1998.

como o da 'família feliz' heterossexual, agora recodificados em termos de inclusão e reconhecimento, sem romper efetivamente com os sistemas que historicamente produziram exclusões.[50] Já a proposta de Halberstam é a de elaborar um projeto político para uma vida 'antissocial', incorporando o fracasso enquanto uma utilidade pública, em contraste com a atividade humanística que se coloca sempre como otimista e esperançosa.[51]

Nesse sentido, Sara Ahmed realiza uma crítica contundente ao imperativo da felicidade, vinculando-o à normatividade moderna que regula os objetivos e afetos aceitáveis na vida cotidiana.[52] A crítica *queer*, em sua radicalidade, assume uma espécie de 'missão apocalíptica', para Lorenzo Bernini.[53] E para Lee Edelman, ela se volta para os fracassos, para as vidas que não se alinham a uma narrativa de progresso, para as pulsões de morte, para o vazio e para a recusa de futuros promissores.[54] Seu interesse se encontra na negatividade, no desajuste, naquilo que escapa à promessa moderna de felicidade e realização. Em outras palavras, a crítica *queer* se alimenta da esterilidade do projeto moderno frente às dissidências sexogenéricas, para as quais muitas vezes não existe uma política de esperança real que as projete em direção ao futuro como algo passível de realização.

Por isso, para Muñoz, grande parte daquilo que intitulamos como movimento político das dissidências sexogenéricas está mais próximo de uma evasão da política ou de uma anemia política. Isso decorre da ilusão provocada por uma elite homossexual assimilacionista, que comemora suas pequenas vitórias esquecendo-se — consciente ou inconscientemente — dos fatores que provocam os estados de dominação que continuam a excluir aqueles que não se adequam à normatividade hegemônica. Por isso, o autor propõe uma futuridade que não é o futuro da política da normalidade, ou seja, o futuro da lógica de controle da atividade reprodutiva e das necessidades capitalistas de captação e condução de nossas subjetividades.

O que ele propõe é um encontro com uma potencialidade de futuro que não está na realidade lógica do plano do atual, daquilo que está posto como

[50] Muñoz, *op. cit.*

[51] Jack Halberstam, *El arte* queer *del fracaso,* Barcelona-Madrid, Egales, 2011, p. 118.

[52] Ahmed constata que o simples fato de alguém se assumir como feminista já causa o espanto das demais pessoas, que acreditam que o feminismo irá atacar e destruir aquilo que é a felicidade geral. Cf.: Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (1ª ed.), Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

[53] Lorenzo Bernini, *Apocalipsis* queer. *Elementos de teoría antisocial,* Madrid, Egales, 2015.

[54] Lee Edelman, *No al futuro. La teoría* queer *y la pulsión de muerte,* Barcelona, Legales, 2004.

modelo de liberdade possível. Em verdade, trata-se de uma potência utópica desvinculada das condições do presente, devendo ser encontrada nas diferenças entre os sujeitos e nos seus desencontros, em um espaço e tempo que ainda não estão aqui. Ou seja, sua proposta é buscar aquilo que está para além dos limites estipulados pelo presente.

Esse posicionamento se distancia radicalmente da 'indústria dos direitos humanos' voltada a gays e lésbicas, que tem promovido, de forma hegemônica, os modos de ser e de viver das identidades euroestadunidenses. Essa indústria privilegia agendas como a política da identidade, a saída do armário, a visibilidade e a representatividade públicas, as reformas legislativas classificadas como 'progressistas' e a criminalização dos discursos de ódio, tudo isso em um amplo projeto internacionalista que busca universalizar um modelo específico de vivência das liberdades sexuais.

Uma postura verdadeiramente *queer* precisa manter uma atitude crítica diante das armadilhas da universalização das práticas de liberação forjadas no norte global, especialmente ao se basearem em uma lógica 'orgulhosa' de afirmação identitária ancorada em um único eixo: aquele promovido pela incitação liberal da identidade sexual. Como aponta Puar, trata-se da "manifestação da regulação da identidade em um mundo cada vez mais homonacionalista".[55] Reduzir as lutas emancipatórias a uma forma de vida que somente se encaixa no desenvolvimento da razão moderna euroestadunidense significa limitar o horizonte político a um futuro moldado exclusivamente pelos ideários e princípios normativos da modernidade. Com isso, a história passa a ser compreendida como uma linha contínua, cujo desenlace inevitável seria uma forma particular — e excludente — de libertação.

Isso não significa que as dissidências sexogenéricas estejam impedidas de se reconhecerem no projeto utópico moderno, ou mesmo de encontrarem formas de realização nos modelos oferecidos pelos padrões hegemônicos do presente e por certas maneiras de narrar a história do agora. O que se impõe, contudo, é a necessidade de problematizar o caráter unilateral dessas possibilidades, sobretudo quando elas se limitam a repetir — ainda que com novos nomes e sujeitos — as mesmas dinâmicas de poder. Incorporar novas formas de vida sem questionar as estruturas que as enquadram pode apenas reforçar a continuidade de um sistema que se apresenta como transformador, mas que, em essência, se sustenta em lógicas normativas já conhecidas.

[55] Puar, "Homonacionalismo como mosaico…", p. 310.

Desse modo, o projeto de uma futuridade *queer* se abre para muitas promessas de futuro, para a radicalização da transformação social para além das condições dadas pela utopia moderna. Por isso, o futuro deve ser compreendido como algo que nunca se cristaliza por completo, um horizonte em permanente deslocamento, uma utopia que permanece por vir, sempre inapreensível por sentidos unívocos de libertação. Poderíamos dizer que é uma futuridade performativa, uma convocação a se pensar as coisas sempre de outros modos, um chamado a uma visão de futuro como algo mais além do que somente uma versão consequencial das narrativas do aqui e agora. Allen argumenta em sentido semelhante:

> A concepção peculiar de Foucault sobre a emancipação sem utopia fornece uma visão *queer* heterotópico-utópica, que trabalha abrindo as linhas de fragilidade e fratura no presente como sinais ou iluminações antecipatórias de outros mundos possíveis. Esses sinais não são vislumbres de formas de vida livres de poder, mas, ao contrário, matizes de luz lançados pelas linhas de fragilidade e fratura abertas nos estados de dominação, os quais dão indicação de como tais estados podem ser transformados em campos móveis e reversíveis de relações de poder nas quais a liberdade pode ser praticada.[56]

Angela Jones também trabalhou a perspectiva de uma heterotopia *queer* a partir de Foucault. Defende uma proposta de futuridade na qual as práticas radicais de liberdade permaneceriam desregulamentadas, isto é, desvinculadas dos projetos de vida segundo as lógicas heteronormativas e, inclusive, homonormativas.[57] Para Jones, essa proposta ofereceria aos sujeitos — especialmente ativistas e acadêmicos — a possibilidade de políticas subversivas radicais. Ela permitiria o deslocamento de agendas e ações para além das configurações normativas de sexo, gênero e sexualidade, possibilitando que cada pessoa "embarque em sua própria jornada subjetiva", livre dos controles externos que a limitam.[58]

---

[56] Allen, "Emancipação sem utopia...", p. 130.

[57] Angela Jones, "Queer heterotopias: homonormativity and the future of queerness", em *Interalia: A Journal of Queer Studies,* (2009), pp. 1-20. Em 2013, Jones organizou uma obra coletiva debatendo a temática. Cf.: Angela Jones, *A critical inquiry into queer utopias (critical studies in gender, sexuality, and culture),* Palgrave Macmillan, 2013.

[58] Para Jones, as 'heterotopias' *queer* são lugares materiais onde os indivíduos desafiam o regime heteronormativo e expressam livremente sua identidade de gênero e sexualidade, sem medo de serem marginalizados. Esses espaços, em oposição aos ambientes normativos, permitem desestabilizar as configurações de sexo e gênero por meio da experimentação cotidiana. Jones

O interessante é que Jones compreende *queer* enquanto uma posição crítica a ser aplicada aos estudos de gênero, sexualidade e cultura, algo semelhante ao que venho defendendo: *queer* como um modelo crítico — ou metodologia crítica — que pode ser aplicado em diversos campos de estudos, não sendo somente um modelo circunscrito aos limites dos debates sobre as dissidências sexogenéricas.

Ao propor uma 'arte *queer* do fracasso', Jack Halberstam afirma uma política *queer* da negatividade, da dissolução do contrato do 'futurismo reprodutivo'. Uma proposta *queer* precisa englobar as pessoas que não se encaixam adequadamente nos padrões de vida heteronormativos, que não buscam viver um 'futuro reprodutivo' na narrativa familista tradicional, pela qual as relações de parentesco e as configurações familiares são definidas a partir de um modelo de conjugalidade que tem como finalidade principal a reprodução da espécie humana.[59]

Para operar eficientemente, o modelo tradicional constrói ideologicamente a complementaridade entre as funções sociais atribuídas a homens e mulheres, funcionando como um dos instrumentos mais potentes de afirmação da identidade sexual como forma de reconhecimento social. O modelo normativo de relações familiares sustentado pelo direito parte do ideal da família burguesa heterossexual como referência para a definição das relações de parentesco, ainda que, atualmente, venha acolhendo outras formas de conjugalidade por meio de práticas específicas de liberação operadas no interior do próprio direito.

Assim, homossexuais, travestis, transexuais, pessoas intersexo[60] e outras dissidências geralmente encontram dificuldades em serem aceitos dentro de seus núcleos familiares. Isso os leva a constituir relações de parentesco com amigos ou estruturar outras redes de sociabilidade, sendo que muitas

---

concentra-se em espaços físicos concretos onde as práticas *queer* ocorrem sem regulação, enquanto José Esteban Muñoz, como já mencionado, destaca a 'futuridade' *queer*, ao imaginar futuros alternativos que transcendem as limitações do presente. Assim, Jones enfatiza o valor do espaço no agora, enquanto Muñoz ressalta a imaginação e a esperança em futuros *queer* por vir.

[59] Halberstam, *op. cit.*

[60] Há muitos estudos interrelacionando pessoas intersexo e crítica *queer*. Para alguns deles, cf.: Morgan Holmes, *Critical intersex. Queer interventions,* Ashgate, 2012; Ricardo Pimentel Mello e Juliana Vieira Sampaio, "Corpos intersex borrandofronteiras dodiscurso médico", em *Rev. NuFen,* vol. 4, núm. 1 (2012), pp. 4-19; Hil Malatino, *Queer embodiment: monstrosity, medical violence, and intersex experience. Expanding frontiers: interdisciplinary approaches to studies of women, gender, and sexuality,* University of Nebraska Press, 2019.

vezes não conseguem a proteção social e institucional adequada para esses seus arranjos afetivos heterodoxos.[61]

O direito tem grande dificuldade em aceitar outros modelos de relações de parentesco, principalmente quando afetam o padrão normativo do sistema de filiação entre ascendentes e descendentes, ainda muito vinculado a um padrão biológico de consanguinidade.[62] Isso faz com que o modelo de casamento entre heterossexuais influencie não apenas a sua época, mas também as suas futuras gerações.[63] Até as atuais alterações legais autorizando a possibilidade de matrimônios polígamos e matrimônios entre pessoas do mesmo gênero padecem do problema de terem que adaptar os seus arranjos a algo próximo aos sentidos normativos consolidados pelo modelo heterossexual.[64]

Já apontei diversas críticas ao casamento em diferentes momentos deste livro. Trata-se de um dos temas mais debatidos nos estudos de gênero e sexualidade. Como este capítulo aborda o presente e o futuro da crítica *queer*, deixo aqui algumas considerações em aberto. O mínimo que se pode exigir das 'promessas' da modernidade jurídica é um tratamento igualitário entre sujeitos, e o reconhecimento do casamento entre pessoas do mesmo gênero — e seus outros arranjos possíveis — não é mais do que a consequência lógica dos princípios jurídicos modernos de autonomia e liberdade.

---

[61] Posso citar aqui questões que se relacionam com o contexto brasileiro de vida desses sujeitos: o direito de acompanhamento em internações hospitalares, o acesso a planos de saúde na condição de dependentes dos seus companheiros ou companheiras, o direito de adoção de crianças, o direito à sucessão patrimonial e de previdência social no caso de morte de seus parceiros conjugais, o direito ao convívio doméstico e às proteções legais ao domicílio e residência etc.

[62] Em famílias negras no Brasil temos questões correlatas. Dadas as condições sociais e econômicas que decorrem de um contexto de escravidão e da tradição matriarcal africana, os arranjos familiares geralmente não são correspondentes ao padrão de família cristão e europeu, pois se formam em redes diversificadas em que muitas vezes uma mesma mulher, independentemente de sua relação consanguínea, cumpre a função de cuidado com relação a filhos de vizinhos, parentes e amigos próximos. O mesmo também ocorre com famílias de indígenas ou povos autóctones, que constituem outras relações de parentesco segundo sua própria tradição.

[63] Borrillo apresenta uma proposta de "generalização de filiação adotiva" que 'relaxaria' o dispositivo de parentesco, instituindo um "laço familiar livre de sua dimensão biológica". Cf.: Daniel Borrillo, "O sexo e o direito: a lógica binária dos gêneros e a matriz heterossexual da lei", em *Meritum,* vol. 5, núm. 2 (2010), p. 315.

[64] Antonio Cerdeira Pilão, "Entre a liberdade e a igualdade: princípios e impasses da ideologia poliamorista", em *Cadernos Pagu,* núm. 44 (2015), pp. 391–422.

Sob essa perspectiva, concordo com aqueles que defendem que a luta pelo casamento entre pessoas do mesmo gênero responde a razões puramente estratégicas. Essa postura se vincula à minha defesa das práticas de libertação nas condições dadas pelo sistema. Sobreviver com um mínimo de dignidade continua sendo um imperativo, e a segurança jurídica proporcionada pelo contrato matrimonial não é irrelevante: proteção patrimonial, coparticipação de bens, planos de saúde, direitos sucessórios, adoção, responsabilidades mútuas, questões migratórias. Em última instância, o casamento é apenas um contrato, como tantos outros. Atacar o direito ao casamento igualitário parece, nesse contexto, um golpe contra esse 'mínimo' que foi conquistado.

No entanto, como aponta Butler, o que em nós se desperta são outros 'medos políticos',[65] que acabam reduzidos, no imaginário comum de certas dissidências sexogenéricas, a uma grande indignação: lutamos tanto para conquistar esse pouco e agora alguns de nós ousam questioná-lo?

Mas também posso recorrer à metáfora da crítica *queer* como 'cavalo de Troia' — tomada de García López — e afirmar que podemos usar o direito ao casamento como um meio de infiltração na ordem estabelecida para desestabilizá-la desde dentro. Uma dessas brechas se abre com a inserção do afeto e do amor como valores centrais na caracterização jurídica das relações conjugais. Talvez isso tenha exposto a própria hipocrisia dos casamentos heterossexuais, tornando insustentável, tanto social quanto pessoalmente, um casamento sustentado somente na aparência.[66]

Do mesmo modo, é possível imaginar que, com o tempo, o vínculo entre casamento e tradição religiosa se enfraqueça até desaparecer, e que, com sua

[65] Judith Butler, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 158–162.

[66] Cabe destacar que esse processo implica uma compensação: embora as dissidências sexogenéricas assimilem certos comportamentos heterossexuais, os sujeitos heterossexuais também acabam assimilando alguns estilos de vida das dissidências sexogenéricas. No entanto, dado o caráter hegemônico da heterossexualidade, essa compensação nunca é equilibrada, ao haver uma tendência para os sujeitos heterossexuais exercerem maior influência sobre os padrões gerais de comportamento. Em outro texto, escrevi: "Para os arranjos heterossexuais, a noção de afeto ou amor é tardia como princípio jurídico e, sobretudo, desnecessária para o reconhecimento da validade legal de seus interesses. No entanto, no caso dos interesses de casais homossexuais, o filtro do afeto e do amor está presente como instrumento de 'purificação' e higienização das relações aceitáveis. Nenhuma crítica ao sentido monogâmico do casamento burguês; somente uma reforma pontual, na qual o afeto e o amor, como guias higienizantes, delimitam quais relações homossexuais serão aceitáveis no sistema — questão que antes não se ponderava nas relações heterossexuais." Cf.: Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt], "A hegemonia do discurso liberal sobre direitos homossexuais no STF", em *Revista Direito & Práxis*, vol. 11 (2020), pp. 1375–1376.

dessacralização, consolide-se o caráter meramente civil dessa instituição. Talvez então se torne evidente a irracionalidade, a incoerência com os postulados modernos e a violência dos discursos que se opõem ao casamento igualitário. Assim, não seria absurdo pensar que estamos assistindo a um processo lento, porém eficaz, de dissolução da 'nação heterossexual',[67] minando desde dentro a estrutura 'heterocentrada' do Estado moderno?

De todo modo, não posso deixar de apontar que, em termos de uma crítica *queer*, a metáfora do '*kamikaze*' continua me parecendo a mais adequada para se referir ao casamento: em médio e longo prazo, ele precisa ser destruído.[68] Os privilégios que o cercam não serão resolvidos com a mera ampliação de suas configurações. Até Martha Nussbaum, uma pensadora feminista liberal, crítica do pensamento *queer* de Judith Butler, lamenta que se ignore que o casamento continua conferindo a seus beneficiários um "conjunto amplo e heterogêneo de privilégios, que vão da imigração, adoção e herança ao privilégio do cônjuge quanto às decisões sobre sepultamento e cuidados médicos".[69]

O que fazemos com aqueles que não terão acesso a esses direitos por não se submeterem a essa instituição? Não seria melhor imaginar fórmulas que garantam direitos sem a necessidade de passar pelo casamento? Além disso, em tempos de neoliberalismo, como lidar com o reforço que o casamento proporciona à privatização do cuidado e da responsabilidade, agora também estendida às dissidências sexogenéricas?

Nesse sentido, a arte do fracasso apontada por Halberstam também pode ser interpretada como a oportunidade que temos de assumir o fracasso familista. Ela é uma fuga ou uma incompetência em cumprir o projeto do futuro reprodutivo heterossexual, de não levar adiante a utopia consolidada de que esse projeto matrimonial seria o melhor e mais sadio padrão de relação de parentesco. Todavia, uma vez que esse projeto se coloca presunçosamente

[67] Faço alusão ao termo 'nação heterossexual' empregado por Ochy Curiel em sua análise dos pressupostos heterossexuais presentes na atual Constituição colombiana. Cf.: Ochy Curiel, *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha Lésbica y en la Frontera, 2013.

[68] Preciado, em seu *Manifesto contrassexual*, ao estabelecer os 'Princípios da sociedade contrassexual', determinou: "a abolição do contrato matrimonial e de todos os seus sucedâneos liberais, como o contrato de união estável ou o PACS (equivalente legal comum para homossexuais e heterossexuais na França), que perpetuam a naturalização dos papéis sexuais. Nenhum contrato sexual poderá ter como testemunha o Estado". Cf.: Paul B. Preciado, *Manifesto contrassexual*, Madrid, Opera Prima, p. 30.

[69] Martha C. Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 309–310.

como o mais adequado dentre todos, irradiam-se efeitos normativos por diversas áreas.

Uma dessas implicações é no modo como o direito entende o cuidado com as crianças, atribuindo responsabilidades e possibilidades de cuidado a partir do binômio pai/mãe,[70] deixando em segundo plano outras formas de cuidado e criação, como descendentes de casais do mesmo gênero,[71] que, para Borrillo, demandam uma 'redefinição naturalista' do sistema de filiação e das 'estruturas naturais de parentesco'.[72]

Os arranjos conjugais entre pessoas do mesmo gênero são tidos como parcerias hedonistas, incompetentes para a aquisição de um status familiar digno de receber a autorização para o cuidado de descendentes. E, quando isso se torna possível, geralmente é porque o casal demonstrou ter boas condições financeiras e um padrão de relacionamento assimilado ao heterossexual, fazendo com que este se mantenha hegemonicamente estável na modelagem das relações de parentesco.

Isto é, os sujeitos da família podem mudar, aceitando-se a conjugalidade entre pessoas do mesmo gênero, mas, para Puar, os "problemas inerentes à reprodução heteronormativa"[73] não se dissiparão, pois mesmo que haja uma autorização para a filiação homossexual, haverá, como diz Borrillo, uma "espécie de hierarquia entre as filiações"[74] homo e heterossexual.[75] Não conseguimos atingir aquilo que Kath Weston chamou de 'a família que escolhemos',[76] dadas as condições tão estritas da normalização das conjugalidades.

---

[70] A medicina, psiquiatria, psicologia, psicanálise e biologia também são ramos do saber que sustentaram por muito tempo — e, em muitos casos, ainda têm sustentado — o binômio pai/mãe como o modelo ideal para criação dos filhos.

[71] A partir do debate sobre a legalização das uniões entre homossexuais na França, Judith Butler debateu as relações entre parentesco e heterossexualidade no artigo: Judith Butler, "O parentesco é sempre tido como heterossexual?", em *Cadernos Pagu,* núm. 21 (2003), pp. 219–260.

[72] Borrillo, "O sexo e o direito...", p. 311.

[73] Puar, "Homonacionalismo como mosaico...", p. 304.

[74] Daniel Borrillo, "Direitos emergentes: uma crítica do gênero e dos direitos sexuais desde a perspectiva latina", em *Diálogos sobre direitos humanos fundamentais. Vol. 1,* Rio de Janeiro, Lúmen Juris, 2016, pp. 138–142.

[75] Borrillo indica uma saída jurídica para o problema: "bastaria, para isso, pôr fim à prática de colocar o sexo dos indivíduos na certidão de nascimento. Isso permitiria regularizar os problemas encontrados pelas pessoas intersexo e trans e acabaria com a proibição do casamento e da adoção de casais do mesmo sexo". Cf.: *Ibid.,* p. 314.

[76] Kath Weston, *Families we choose: lesbians, gays, kinship,* Nova York, Columbia University Press, 1997.

De todas as formas, Borrillo defende que, enquanto a reprodução é um 'fato da natureza', a filiação é um 'ato cultural', e o direito "não precisa da natureza para produzir vínculos familiares". Assim, uma filiação dissociada da reprodução biológica permitiria a constituição de um sistema jurídico "fundado no projeto parental e não na verdade biológica".[77]

Quando a crítica *queer* passou a se debruçar sobre a consolidação do sujeito de direito moderno e sobre o estatuto jurídico das pessoas, problematizou o modo como esses elementos afirmam o padrão masculino e heterossexual como forma normativa de subjetivação. Esse olhar crítico questiona justamente o 'ponto de partida' do sistema jurídico, a partir do qual se constroem as 'outras identidades' por meio de binarismos entre normalidade e anormalidade, e estabelecem-se as regras que definem a pessoa jurídica. Trata-se de um processo de individualização que separa o sujeito de seu entorno familiar e da coletividade, reafirmando um modelo centrado em uma personalidade jurídica autônoma e desvinculada de suas relações.

Assim, enquanto crítica da sexualidade, os estudos *queer* focaram diretamente no binômio masculino e feminino e nas designações específicas sobre o 'sexo' biológico das pessoas,[78] questões que até então permaneciam intocadas, mesmo com o avanço dos direitos de gays e lésbicas, pois não problematizavam radicalmente o regime do binarismo de gênero e pouco enfrentavam a 'natureza sexuada do sujeito de direito'.[79]

Os não enquadramentos no masculino e no feminino se ligaram inicialmente aos problemas relacionados às travestis[80] e transexuais,[81] bem como

[77] Borrillo, "Direitos emergentes...", pp. 138–142.

[78] Para Borrillo, se o direito não estivesse "obstinado em categorizar os sujeitos em função do sexo", a maioria dos problemas jurídicos aqui indicados desapareceriam. A alternativa emancipatória seria uma categorização normativa dos sujeitos que não considerasse as designações sobre gênero e sexo. Cf.: Borrillo, "O sexo e o direito"; Borrillo, "Direitos emergentes...".

[79] Borrillo, "Direitos emergentes...", p. 128.

[80] As lutas das travestis não se resumem somente a questões de reconhecimento de sua identidade de gênero. Sara York afirma: "enquanto travestis, enfrentamos batalhas cotidianas que vão do direito a estudar, até ao direito de não sermos mortas, entre outros direitos notadamente 'simples' para cidadãs/cidadãos apreendidos sob gêneros inteligíveis". Cf.: Sara W. York, *Tia, você é homem? Trans da/ na educação: des(a)fiando e ocupando os "cistemas" de pós-graduação* (dissertação de mestrado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020, p. 16.

[81] Mesmo que ainda muito precárias, nos últimos anos estão sendo incorporadas nos sistemas jurídicos políticas específicas de direitos para pessoas trans, em um lento processo emancipatório de conquista e de igualização de direitos. Entretanto, a maioria dessas políticas de liberação ainda se vinculam ao binômio masculino e feminino, demandando das pessoas trans a sua afirmação identitária segundo o 'outro lado' do binarismo, conquistando paulatinamente os direitos designados para esse gênero e mantendo a hegemonia do regime binário.

às pessoas intersexo[82] e não-bináries,[83] ou seja, pessoas que não eram recepcionadas adequadamente pelas políticas de reconhecimento gays e lésbicas. Essas dissidências, ao problematizarem sua condição e se 'desassujeitar', questionam as naturalizações e abrem a crítica ao estatuto da pessoa para outras situações.[84]

Em um registro semelhante, a teoria crip volta-se ao questionamento do regime de capacidade/incapacidade instituído pelo direito civil, especialmente no que se refere às normas que regulam a autonomia dos sujeitos. Como aponta um de seus principais teóricos, Robert McRuer, a teoria crip problematiza o próprio conceito de deficiência, da mesma forma que a crítica *queer* questiona as categorias identitárias institucionalizadas no regime da normalidade. Em outras palavras, não há um estado ideal de plena capacidade física: todos, de algum modo, experienciamos formas de limitação. Isso, contudo, não significa igualar todas as experiências, mas sim desestabilizar o regime normativo que define quem pode ou não exercer sua autonomia — um regime que estrutura a sociedade a partir das possibilidades de ação de sujeitos considerados 'plenamente capacitados'.[85]

Em *Uma vida normal*, Dean Spade centra-se nos obstáculos jurídicos e administrativos enfrentados por pessoas trans em sua relação com o Estado. Examina como a burocracia estatal opera como um mecanismo de controle que define quem pode ser reconhecido — e em quais condições. O reconhe-

[82] A intersexualidade, antes lida como a 'aberração do hermafroditismo', tem sido debatida atualmente e vem ganhando espaço político atualmente. A tendência, mesmo que lenta, é de que o sistema jurídico se atualize no sentido de garantir o reconhecimento da intersexualidade como uma condição corporal fora do regime binário masculino e feminino, garantindo às pessoas intersexo a liberdade de se autodeterminarem como um 'terceiro gênero', ou se adequarem ao masculino ou feminino, se assim o desejarem. Para uma análise do regime moderno sobre a intersexualidade, cf.: Daniel J. García López (ed.), *Sobre el derecho de los hermafroditas*, Barcelona, Melusina, 2015.

[83] Já há um certo avanço em se reconhecer 'gênero neutro' ou 'terceiro gênero' em vários sistemas jurídicos, no processo de atualização para o reconhecimento e afirmação de outras configurações identitárias no regime binário de gênero. Até então, esse 'terceiro incluído' tem sido representativo das designações identitárias incompatíveis com o regime binário, que vem sofrendo um processo de liberação lenta e gradual nos últimos tempos.

[84] Independentemente desses questionamentos, esses sujeitos podem perfeitamente aceitar a imposição binária do sistema e se reconhecerem pela inscrição no masculino ou no feminino que julgarem mais adequada à sua afirmação de gênero. Essa possibilidade não está em questionamento, já que a mera possibilidade de se transicionar para um gênero tido como 'mais adequado' já é uma forma de liberação das amarras da dominação de gênero.

[85] Robert McRuer, *Crip theory: cultural signs of queerness and disability,* New York University Press, 2006.

cimento jurídico das identidades trans, quando mediado por regulações administrativas rígidas, não somente dificulta o acesso a direitos básicos, como também reforça estruturas de exclusão. Um exemplo evidente disso é a exigência de diagnósticos médicos ou de intervenções cirúrgicas para a retificação de documentos, ainda presente em muitos países. Spade argumenta que esses requisitos perpetuam a tutela do Estado sobre os corpos trans e expõem essas pessoas a processos médicos compulsórios que, longe de serem uma escolha pessoal, tornam-se um critério de legitimidade para a própria existência jurídica.[86]

Spade também discute a precariedade das reformas antidiscriminatórias que, ao se concentrarem na penalização de atos individuais de transfobia, negligenciam as formas estruturais de violência contra pessoas trans. Assim, analisa como a criminalização dos discursos de ódio pode, paradoxalmente, reforçar o poder do sistema penal, sendo historicamente um dos principais instrumentos de repressão contra populações marginalizadas, incluindo pessoas trans, especialmente aquelas em situação de pobreza. Além disso, ele aponta como a inclusão das identidades de gênero nas legislações sobre crimes de ódio pode legitimar o aumento da vigilância estatal, sem garantir uma mudança material nas condições de vida das pessoas trans, que continuam enfrentando barreiras no acesso à moradia, ao trabalho e aos serviços públicos.

Diante dessas limitações, Spade defende que as reformas jurídicas devem vir acompanhadas de uma transformação nas estruturas institucionais que produzem essas desigualdades. Por isso, enfatiza que permitir a mudança de nome e gênero nos documentos é um passo necessário, mas não suficiente, se essa mudança continuar sujeita a exigências médicas arbitrárias ou se, na prática, as pessoas trans permanecerem desprotegidas diante da discriminação sistêmica.

Da mesma forma, a tipificação de discursos transfóbicos como crimes pode ter um efeito simbólico importante, mas não altera o fato de que instituições como o sistema prisional e os serviços de imigração continuam sendo os principais agentes de violência contra essas populações. Assim, a luta por reformas jurídicas deve ser compreendida como parte de um processo mais

[86] Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015.

amplo de questionamento do papel do direito na produção das desigualdades, sem cair na armadilha de assumir que mudanças normativas equivalem, por si só, à justiça social.

Esse caminho sobre os eixos atuais da crítica *queer* é infindável. Por escolha pessoal, quero terminar as indicações sobre esses eixos trazendo as constatações de suas insuficiências pelo viés racializado dos estudos *quare*.[87] Com isso, não desejo estabelecer uma hierarquização dos sofrimentos e das opressões, mas finalizar dando destaque para um dos temas de maior importância quando falamos das injustiças da sociedade ocidental moderna.

Para Calvin Warren, a crítica *queer* fornece uma gramática do sofrimento ao descrever o espaço metafórico do armário, da injustiça social e da violência heterossexista.[88] A 'experiência *queer*' é uma gramática que narra as experiências de não-liberdade ou de sofrimento humano, mas que não se reduz a uma posição ontológica do sujeito, por questionar a sua própria situ-

[87] Não farei distinções entre os estudos *quare*, os *queer of colour critique* e o *black queer theory*. Para uma melhor compreensão sobre os demais, cf.: Marie-Hélène Bourcier, "Entrevista realizada por Pedro Paulo Gomes Pereira", em *Cult,* núm. 205 (2015), pp. 11-15; Roderick Ferguson, *Aberrations in black. Towards a queer of color critique,* University of Minnesota Press, 2003; Patrick Johnson e Mae Henderson (Orgs.), *Black queer studies. A critical anthology,* Durham-Londres, Duke University Press, 2005.

[88] Calvin Warren, *Onticídio: afropessimismo, teoria queer e ética,* em *Revista Periódicus,* vol. 2, núm. 16 (2021), p. 175.

ação de sujeito subalternizado e oprimido e, com isso, operar uma dupla performatividade: recusar a atribuição de exclusão dada pelo opressor; e não anular a possibilidade de existirem outras opressões ainda não identificadas ou não narradas adequadamente.[89] Como já pontuei, é a experiência da eterna desconfiança sobre os regimes de justiça e, por isso, se encontra aberta para novas atualizações. Porém, mesmo com essa abertura, a crítica *queer* também é passível de questionamentos sobre as suas próprias insuficiências.

Os estudos *quare* têm evidenciado as limitações da crítica *queer* ao apontar que ela, muitas vezes, falha em captar as especificidades das exclusões e opressões vividas por pessoas negras. Em vez de reconhecer essas particularidades, tende a agrupá-las em um mesmo bloco de narrativas sobre injustiças, desconsiderando que a condição racial opera distintamente e não pode ser assimilada a outras formas de dissidência.

Ou seja, como apontado por Eric Stanley, nem todas as pessoas identificadas como dissidências *queer* vivenciam as mesmas formas de violência e, quando a racialização entra em cena, essas experiências assumem contornos próprios, exigindo análises que não se diluam em generalizações.[90]

Inegavelmente, há importantes pontos de convergência entre as críticas *queer* e *quare*, especialmente quanto à radicalidade no enfrentamento das políticas identitárias e da sua frequente captura pelos dispositivos do poder hegemônico. É nesse sentido que Achille Mbembe tece uma crítica contundente à 'universalização da condição negra' promovida por essas políticas, argumentando que elas se tornaram, em muitos casos, instrumentos do conservadorismo, esvaziadas de sua potência transformadora original.[91]

Ainda assim, do ponto de vista da crítica *quare*, reconhece-se que a crítica *queer* tampouco alcança em profundidade as dinâmicas específicas que atravessam a experiência de pessoas negras, deixando lacunas importantes nas análises que pretendem abarcar as múltiplas formas de subalternização.

Warren afirma que uma pessoa *queer* negra carrega consigo uma 'dupla morte': a duplicação dos processos autodestrutivos de apagamento. Em seu limite mais radical, a condição da pessoa negra é aquela que sustenta a própria ontologia da noção de humanidade — é o corpo sobre o qual se constrói

[89] *Ibid.,* pp. 185–186.

[90] Eric A. Stanley, "Near life, queer death: overkill and ontological capture", em *Social Text,* vol. 29, núm. 2-107 (2011), pp. 1-19.

[91] Achille Mbembe, *Crítica da razão negra,* São Paulo, N-1 Edições, 2018.

o humano —, sendo, por isso, identificada como aquele que já nasce morto. Nesse horizonte, uma pessoa *queer* negra 'não existe' e nem pode existir, pois, como afirma Warren, "não se pode matar o que já está morto".[92] Trata-se de uma experiência que não é generalizável no interior da categoria *queer*, pois a crítica *queer*, tal como formulada, não consegue ler a questão negra em sua complexidade. Ela escapa à totalidade de qualquer discurso teórico que pretenda capturá-la ou explicá-la inteiramente.[93]

Por isso, ao diferenciar as perspectivas *queer* e *quare*, Patrick Johnson propõe um olhar crítico específico sobre as experiências de gênero e sexualidade vividas por pessoas negras, reivindicando uma articulação mais profunda entre teoria e práxis que contemple suas particularidades. Seu objetivo é desenvolver formas de enfrentamento mais sensíveis aos discursos homofóbicos e transfóbicos, não apenas os oriundos da branquitude, mas também — e de modo enfático — aqueles reproduzidos nas próprias comunidades negras, atravessadas por múltiplos sistemas hegemônicos de opressão.[94]

Além disso, para pessoas negras, a crítica *quare* apresenta maior potencial do que a *queer* para alcançar espaços domésticos e íntimos — como o lar e a igreja negra —, que funcionam como lugares de acolhimento, proteção e afirmação espiritual e cultural. Isso evidencia a importância de reconhecer o papel fundamental que esses espaços exercem na sustentação das vidas negras. Ao mesmo tempo, exige-se uma crítica atenta às formas de silenciamento ou desatenção às subjetividades sexuais de pessoas negras que são gays, lésbicas ou trans dentro desses mesmos espaços.[95]

Portanto, os estudos *quare* abordam as demandas e experiências de gays, lésbicas, bissexuais e transexuais negros a partir das interseccionalidades entre raça, gênero, classe e outros marcadores sociais. O que Patrick Johnson propõe, nesse sentido, é a apropriação crítica da noção de interseccionalidade desenvolvida por Kimberlé Crenshaw[96] — originalmente voltada para a experiência da mulher negra —, expandindo sua aplicação para analisar os entrecruzamentos identitários de outros corpos racializados e

[92] Warren, *op. cit.*, p. 184.

[93] *Ibid.*, p. 187.

[94] Patrick Johnson, "Estudos 'quare' ou (quase) tudo o que sei sobre estudos *queer* aprendi com minha avó", em *Analítica quare: como ler o humano,* Salvador, Devires, 2021, pp. 79-124.

[95] Johnson também segue essa argumentação em seu texto: *ibid.*

[96] Kimberle Crenshaw, "Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics", em *University of Chicago Legal Forum,* vol. 8, núm. 1 (1989), pp. 139–167.

dissidentes, nos quais se sobrepõem raça, etnia, classe, sexualidade e demais formas de diferenciação social.[97]

Quando Warren propõe a sua 'analítica do onticídio'[98] e afirma que o negro já nasce morto até para as epistemologias mais radicais, é porque, segundo Stanley, constata uma situação de 'supramatança' do povo negro, de narrativas que fracassam ao tentarem dar conta da exclusão daquele que nem chegou a nascer para a epistemologia do humanismo, daquelas "quase-vidas forçadas a existir como inexistência, fora dos limites do humanismo".[99]

Assim, o que acaba sendo narrado é a história da morte daquele que já estava morto — ou daquele cuja vida nunca chegou a ser reconhecida como tal —, reduzindo a condição das pessoas negras a uma gramática impossível de ser plenamente compreendida nos moldes da ética e da justiça modernas.

Mesmo quando se pretendem radicais, as críticas *queer* ainda permanecem legíveis no horizonte epistemológico da modernidade ocidental. No entanto, como diz Zakiyaah Jackson, a experiência negra carrega uma radicalidade ontológica distinta, marcada por uma condição de 'não-ser' e de 'não-liberdade', que desafia os próprios pressupostos de inteligibilidade desses projetos.[100]

Em síntese, as críticas *queer* e *quare* possuem uma 'intercambialidade problemática': em certos momentos, mostram-se estruturalmente interdependentes e mutuamente produtivas; em outros, revelam-se inconciliáveis ou até mesmo incompatíveis.[101] Algumas violências dirigidas a dissidências

---

[97] Para uma análise da crítica *quare* no Brasil, cf.: Fernando Morais, *Analítica quare: como ler o humano* (1ª ed.), Salvador, Devires, 2021; Rodrigo de Azevedo Weimer, "Alguém falou em teoria *quare*? Pensando raça e sexualidade a partir da crítica de intelectuais LGBTQIA+ negres norte-americanes à teoria *queer*", em *Revista Brasileira de História,* vol. 41, núm. 88 (2021), pp. 205–228.

[98] Warren, *op. cit.,* p. 183.

[99] Stanley, *op. cit.*

[100] Zakiyyah Iman Jackson, "Waking nightmares: Zakiyyah Iman Jackson on David Marriott", em *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies,* vol. 17, núm. 2-3 (2011), pp. 357–363.

[101] Um exemplo de convergência pode ser observado nos debates atuais sobre a legislação contra crimes de ódio relacionados às dissidências sexogenéricas — como a homofobia, a lesbofobia e a transfobia. Diversas organizações de pessoas negras dissidentes sexogenéricas têm expressado suas reservas quanto a essa criminalização, já que, em muitos países — como nos Estados Unidos e na América Latina —, tal legislação tende a intensificar a militarização das forças policiais, que, em sua maioria, voltam-se contra pessoas negras (ou pessoas racializadas, em geral, no contexto estadunidense), agravando ainda mais a vulnerabilidade social desses grupos. Dean Spade adota essa posição, inspirada na *Critical Race Theory*, na introdu-

sexogenéricas brancas — ainda que situadas em posições de grande vulnerabilidade — permanecem inteligíveis nos marcos do projeto humanista, ainda que tensionem os limites de sua gramática. Já as violências dirigidas a dissidências sexogenéricas negras[102] frequentemente extrapolam esses limites, escapando à inteligibilidade moderna e situando-se em um 'espaço vazio',[103] ou em uma zona 'impensada', fora do alcance das ferramentas ético-políticas herdadas da modernidade.[104]

É nesse contexto que Warren argumenta que a 'supramatança' constitui a forma de violência que sustenta a própria inteligibilidade da sociedade moderna. Sem ela, as instituições da democracia liberal — e o próprio edifício do humanismo moderno — deixariam de ser compreensíveis.[105] Assim, o ale-

---

ção de seu livro *Uma vida 'normal'*, evitando "cair na armadilha liberal de individualizar noções de opressores e vítimas". Ele também defende que devemos "desenvolver respostas comunitárias à violência que promovam a reparação e a responsabilização coletiva". Cf.: Dean Spade, *Uma vida normal. Violência administrativa, políticas trans críticas e os limites do direito*, Bellaterra, Barcelona, 2015, pp. 47 e 81.

[102] Enquanto se ampliam os estudos sobre masculinidades e os mecanismos de formação das dominações masculinas, o homem negro de classe popular permanece como o principal alvo da violência letal, representa o maior contingente da população carcerária e ocupa as posições mais precárias e menos remuneradas no mercado de trabalho. Essas condições estruturais produzem impactos profundos em seu ambiente doméstico, especialmente nas dinâmicas de violência de gênero. Em contextos nos quais as possibilidades de afirmação social são sistematicamente negadas, a demonstração de força e de superioridade hierárquica acaba, muitas vezes, sendo canalizada para as relações familiares e afetivas — o que agrava os ciclos de violência contra as mulheres e reforça lógicas de dominação no interior da vida íntima.

[103] No campo da afetividade, ao mesmo tempo em que se ampliam paulatinamente as possibilidades de liberdade afetiva para dissidências sexogenéricas brancas, intensificam-se os debates em torno da chamada 'solidão da mulher negra' — marcada pela ausência de parceiros afetivos, pelo abandono e pelo preterimento afetivo-sexual. Dadas as condições socioeconômicas precárias que ainda caracterizam majoritariamente as famílias negras, é comum que os lares sejam compostos por estruturas 'incompletas', sobrecarregando mulheres negras com responsabilidades familiares e domésticas, muitas vezes sem a presença de um companheiro. A esse cenário somam-se as pressões normativas da indústria cultural e dos padrões estéticos brancos, que, em conjunto com a hiperssexualização da mulher negra, produzem um regime que a empurra para uma situação de exclusão social extrema. Essa realidade se mostra ainda mais dura quando se trata de mulheres negras lésbicas, travestis e transexuais. Cf.: Ana Cláudia Lemos Pacheco, *Mulher negra. Afetividade e solidão,* Salvador, EdUFBA, 2013.

[104] Pensar o homem homossexual negro afeminado e passivo em suas relações sexuais desafia o imaginário dominante da sexualidade gay, profundamente atravessado por estereótipos racializados. A hiperssexualização do homem negro — construído como símbolo de virilidade extrema, força física e falo avantajado — tende a restringi-lo a posições sexuais ativas e dominantes, limitando, assim, os arranjos de desejo e apagando outras formas possíveis de subjetivação sexogenérica.

[105] Warren, *op. cit.* p. 181.

gado 'fio anti-humanista' da crítica *queer* seria nada mais do que a reconstituição do sujeito moderno liberal.[106] Essa reconfiguração se daria por meio dos próprios instrumentos do humanismo — como as políticas de reconhecimento, a igualdade formal, a isonomia de tratamento, a cidadanização e a inclusão social —, que passam a ser acionados para a reparação das violências e das desigualdades.

No entanto, mesmo quando essas estratégias operam em condições precárias, elas ainda reiteram a centralidade da figura humana moderna. De certo modo, reivindicar a diferença continua sendo uma forma de reivindicar a humanidade. Por isso, Warren compreende haver um 'humanismo enrustido' na crítica *queer* que reconstitui o 'humano' mesmo quando tenta desafiá-lo e, às vezes, apagá-lo.[107]

Neste caso, a questão negra teria um problema ontológico profundo,[108] já que não é uma identidade que pode ser desconstruída e, consequentemente, reorientada em um outro aparato teórico de cunho não essencialista e pós-identitário.[109] Por não ter uma gramática de enunciação adequada, o sofrimento das pessoas negras é ilegível e incomunicável.[110] A crítica *queer* e sua gramática falham ao tentar abarcar plenamente a experiência negra, justamente por se sustentarem em uma teorização ainda ancorada no projeto moderno, oscilando entre práticas de emancipação ou liberação e práticas avançadas de liberdade.[111]

Em outras palavras, embora ofereça uma gramática do sofrimento e das exclusões que a aproxima das questões negras mais do que outras correntes

---

[106] *Ibid.*, p. 176.

[107] *Ibid.*, p. 187.

[108] Dialogando com Michel Foucault e Franz Fanon, Achille Mbembe trabalha com a expressão máxima da noção de soberania, o poder de ditar quem pode viver e quem pode morrer, e fixa o conceito de necropolítica enquanto modo do Estado moderno de se utilizar de uma 'tecnologia de raça' como política de morte, definindo o que estaria fora do pacto civilizatório e da noção de humanidade. O corpo matável, designado pela sua condição racializada, seria aquele que estaria em risco de morte a todo o instante. Cf.: Achille Mbembe, *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção. Política da morte,* São Paulo, N-1 Edições, 2018.

[109] Jackson, *op. cit.,* p. 360.

[110] Hoje há um debate nascente sobre os impactos da colonização e do racismo nas subjetividades negras, demandando a tarefa de 'descolonização da psicologia', em promoção de uma 'psicologia preta' baseada em uma nova epistemologia sobre a dor da pretitude. Cf.: Lucas Motta Veiga, "Descolonizando a psicologia: notas para uma psicologia preta", em *Fractal: Revista de Psicologia,* vol. 31, núm. esp. (2019), pp. 244–248; Lucas Motta Veiga, *Clínica do impossível: linhas de fuga e de cura*, Telha, 2021.

[111] Warren, *op. cit.*, p. 177.

críticas, a crítica *queer* dificilmente pode ser posicionada como uma verdadeira aliada. Isso porque, no fundo, *queer* e *quare* partem de centros de inteligibilidade distintos, forjados a partir de experiências históricas, epistemológicas e afetivas que não se sobrepõem integralmente.

As encruzilhadas do futuro

O ditado de Exu tem mais uma parte: "Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou. Se ele se zanga, pisa nessa pedra e ela põe-se a sangrar". Nem a pedra de Exu está a salvo da sua energia implacável. Foi com ela que Exu conseguiu matar o pássaro ontem. Como assumi desde o começo, a pedra de Foucault me ajudou a voltar ao passado e matar o pássaro que pensava em voar rumo ao norte. Mas agora preciso assumir para mim mesmo que é hora de pisar nessa pedra de Foucault e deixá-la sangrar.

Sua teoria me proporcionou afirmar um modelo escalonado de práticas de liberdade como base para configurar essa relação entre crítica *queer* e direito, evitando que a produção local de um sentido de crítica *queer* se confundisse com aquilo que ela queria evitar. De qualquer forma, não anulo que esse modelo escalonado pode se apresentar como insuficiente para o que queremos. Se for preciso, ele deverá ser pisado até sangrar.

Além das críticas feitas por vários autores sobre o modo ainda ocidental e moderno de Foucault visualizar as práticas de liberdade, também temos críticas à forma quase positivista com que Foucault descreve o direito, desconsiderando seus sentidos mais avançados, como os atuais debates sobre a dimensão principiológica do direito e a desvinculação conceitual entre direito e justiça.

E talvez essa postura positivista seja reproduzida por grande parte dos estudos de gênero e de sexualidade. Mas, como havia dito, essa última questão demandaria um debate centrado no próprio conceito de direito, fugindo do escopo deste livro. Talvez eu tenha usado a pedra errada. Entretanto, creio que sabia qual era o pássaro que deveria ser morto. Para mim, o mais urgente era a morte do pássaro. Tal qual a arte do fracasso, não tenho receio de não ter obtido êxito em minha missão assassina. Afinal, se errei, ajudei alguma outra pessoa a acertar ao levá-la a excluir de seus trajetos os caminhos que trilhei — ou a confirmar os passos que ela deu.

A própria crítica *queer* vem sendo questionada em vários aspectos epistemológicos. Elenco aqui algumas questões somente com o intuito exemplificativo. Primeiro, ela é acusada de promover alguma espécie de liberalismo avançado — ou ultraliberalismo — ao apostar em uma ideia de liberdade expandida ainda muito presa às compreensões ocidentais. Talvez o sonho liberal mais profundo seja correspondente aos anseios da crítica *queer*, já que no plano utópico liberal, a liberdade precisaria ser levada às suas últimas consequências e esse sonho esteja sendo sonhado não pelos liberais, mas pelos próprios teóricos *queer*.

A crítica *queer* também tem sido denunciada como uma proposta ultramoderna, ao parecer nos levar à realização máxima dos postulados de liberdade e igualdade, princípios basilares do projeto da modernidade. Do mesmo modo, ela não foge da acusação de que está corroborando um capitalismo avançado, já que, pelas dinâmicas do capital, os sujeitos excluídos poderiam ser transformados em consumidores. Como a crítica *queer* tem revelado quem são os sujeitos esquecidos ou desprezados pelo sistema econômico, poderia estar auxiliando o capitalismo a compreender melhor quem são esses sujeitos para que, em breve, possam ser compreendidos como um novo mercado de consumo.

Pelo lado mais acadêmico, a crítica *queer* é colocada como uma sofisticação teórica com pouca inteligibilidade para as ações políticas mais corriqueiras. Suas compreensões avançadas sobre a identidade humana parecem ter pouca repercussão na materialidade dos corpos ou na percepção cotidiana que os sujeitos têm sobre si. Como acaba se desenvolvendo como uma analítica sobre o que está por fora da inteligibilidade do sistema, nutre-se de conceitos e percepções que fogem da gramática padrão, apresentando-se como uma sofisticação até para as teorias sociais mais densas. Em sentido próximo, sua pretensão desconstrutivista radical parece-nos levar a um desmantelamento tão profundo das estruturas do sistema, que pouco sobra para a sua reestruturação.

Ao se colocar como uma crítica que, acima de tudo, quer o desconforto e não estabilização dos saberes teóricos, é denunciada por ter pouca potência construtiva, no sentido de não indicar muitas alternativas sólidas para a resolução de problemas de uma sociedade complexa. E ao trazer à luz exclusões e invisibilidades, é atacada por gerar um contrassenso em si mesma, pois se coloca como uma crítica às narrativas sobre o outro esquecido, ao mesmo tempo em que se dispõe a ser uma representante das exclusões, tornando-se mais um saber acadêmico a cumprir a tarefa das narrativas sobre as existências — do outro.

Deixo essas críticas em aberto e as apresento aqui somente como provocação final, pois meu objetivo neste livro não foi discutir a crítica *queer* em si mesma. Como afirmei na introdução, busquei explorar os possíveis caminhos de uma 'postura' *queer* voltada à crítica do direito brasileiro. Meu interesse está menos em seguir roteiros já traçados e mais em cultivar formas de pensamento e ação que partam de nossa própria realidade — não para adaptar teorias alheias, mas para criar outras linguagens, afetos e possibilidades

a partir do chão que pisamos. Esse é um projeto que ainda pretendo desenvolver com mais profundidade.

Por isso, senti a necessidade de desenvolver um quinto capítulo, no qual delineei alguns eixos pelos quais a crítica *queer* tem se desenvolvido ultimamente, apesar de entender que meu objetivo neste livro poderia ter se encerrado no quarto capítulo. Todavia, o mais importante dessa conclusão é destacar novamente a minha hipótese: a de que é possível conciliar as práticas de liberação — realizadas por políticas emancipatórias promovidas por intermédio da gramática e da forma jurídica — com as práticas de liberdade — os processos críticos radicais de questionamento constante dos modos como constituímos as nossas práticas de libertação.

Não existe um mundo do orgulho LGBTI+ concorrendo com o submundo *queer*, se entendermos *queer* como uma postura a favor de um estado de vigilância constante em relação aos modos como lutamos pela nossa libertação. Isso nos levaria a uma percepção de que as lutas são múltiplas, coletivas e não se esgotam em nossas satisfações pessoais, nem estão presas aos sentidos fixos da história ou à linearidade artificial do tempo.

O modo como Foucault descreve o dispositivo da sexualidade e constrói sua crítica precisa ser lido como uma análise realizada no contexto da modernidade europeia. É um exercício de percepções de alguém que se propôs a analisar a sua realidade; e não uma narrativa sobre a sexualidade em seu sentido universal. É nossa tarefa constituir um saber sobre o nosso 'dispositivo da sexualidade latino-americana', desenvolver nossas próprias críticas e sonhar com nossas próprias futuridades. Assim, minha preocupação não é com a continuidade da crítica foucaultiana, nem mesmo com a da crítica *queer*. Ao mesmo tempo, não se trata de um desprezo em relação a essas análises.

Podemos aprender com teorias e críticas, sem nos comprometermos religiosamente a sermos fiéis aos pensamentos que nos formaram. Por isso, proponho um processo de libertação das amarras de Foucault e das próprias amarras da crítica *queer*, pois só assim nossos olhares analíticos poderão se tornar uma prática de liberdade. Na América Latina, já temos muitas produções acadêmicas que se propõem a essa tarefa. Uma 'pedagogia da encruzilhada' ou uma escrita de si em tupi-guarani me parecem alternativas muito mais férteis do que a busca pela correta tradução de *queer* para o nosso contexto.

De algum modo, creio que cumpri com uma dívida comigo mesmo e com muitos interlocutores, que me perguntavam qual o motivo do meu incômodo com o estado atual da crítica *queer* no Brasil. Agora, me encontro na encruzilhada dos muitos caminhos.

Laroyê!

REFERÊNCIAS

Abu-Lughod, Lila, "As mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação?", em *Estudos Feministas,* vol. 20, núm. 2 (2012), pp. 451–470.

Adichie, Chimamanda Ngozi, *We Should All Be Feminists,* Nova York, Vintage Books, 2014.

Adlbi Sibai, Sirin, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial,* España, Akal-Inter Pares, 2017.

Agamben, Giorgio, Homo Sacer. *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

Ahmed, Sara, "This other and other others", em *Economy and Society,* vol. 31, núm. 4 (2002), pp. 558–572.

Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (1ª ed.), Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

Ali, Zahra, "Feminismos islâmicos", em *Tabula Rasa,* vol. 21 (2014), pp. 123–137.

Allen, Amy, "Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista", em *Revista Novos Estudos,* vol. 103 (2015), pp. 115–132.

Allen, Amy, *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory,* Nova York, Columbia University Press, 2016.

Allen, Amy, *The politics of our selves: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory,* Nova York, Columbia University Press, 2007.

Alós, Anselmo Peres, "Traduzir o *queer:* uma opção viável?", em *Revista Estudos Feministas,* vol. 28, núm. 2 (2020), pp. 1-11.

Althusser, Louis, *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* (3ª ed.), Lisboa, Editorial Presença, 1980.

Anzaldúa, Glória e Moraga, Cherríe (Orgs.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color,* Boston, Kitchen Table, 1981.

Anzaldúa, Gloria, "Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo", em *Estudos Feministas,* núm. 8 (2000), pp. 229–236.

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (4ª ed.), São Francisco, Aunt Lute Books, 2012.

Araújo, Dhyego Câmara de, "Atitude crítica e o sujeito de direitos das políticas (não) identitárias", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 10, núm. 2 (2019), pp. 906–932.

Assy, Bethania, "Subjetivação e ontologia da ação política diante da injustiça", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 7, núm. 15 (2016), pp. 777–797.

Badran, Margot, *Feminism in Islam. Secular and religious convergence,* Londres, Oneworld, 2009.

Bakshi, Sandeep; Jivraj, S. Suhraiya e Posocco, Silvia, *Decolonizing Sexualities: Transnational Perspectives, Critical Interventions,* Oxford, Counterpress, 2016.

Barlas, Asma, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an,* Austin, University of Texas Press, 2002.

Benhabib, Seyla, "Beyond Interventionism and Indifference: Culture, Deliberation, and Pluralism", em *Philosophy & Social Criticism,* vol. 31, núm. 7 (2005), pp. 753-771.

Benhabib, Seyla, "On Culture, Public Reason, and Deliberation: Response to Pensky and Peritz", em *Constellations,* vol. 11, núm. 2 (2004), pp. 291-999.

Benhabib, Seyla, "Subjectivity, Historiography, and Politics", em *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange,* pp. 52-76, Nova York, Routledge, 1995.

Benhabib, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory,* Nova York, Columbia University Press, 1986.

Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos* (1ª ed.), Barcelona, Gedisa, 2005.

Benhabib, Seyla, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era,* Princeton, Princeton University Press, 2002.

Benjamin, Walter, "Sobre o conceito da história", em *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura,* pp. 279-299, São Paulo, Brasiliense, 1994.

Berlin, Isaiah, *Estudos sobre a humanidade,* São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

Bernini, Lorenzo, *Apocalipsis* queer. *Elementos de teoría anti-social,* Madrid, Egales, 2015.

Bersani, Leo, *Homos,* Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1998.

Bord, Brot, "*Somewhere under the rainbow:* mercantilización y asimilación de la disidencia sexual", em *Transfeminismos: epistemes, fricciones y flujos,* pp. 45-62, Txalaparta, Tafalla, 2013.

Borrillo, Daniel, "Direitos emergentes: uma crítica do gênero e dos direitos sexuais desde a perspectiva latina", em *Diálogos sobre direitos humanos fundamentais. Vol. 1,* Rio de Janeiro, Lúmen Juris, 2016.

Borrillo, Daniel, "O sexo e o direito: a lógica binária dos gêneros e a matriz heterossexual da lei", em *Meritum,* vol. 5, núm. 2 (2010), pp. 289-321.

Borrillo, Daniel, "Por una Teoría Queer del Derecho de las personas y las famílias", em *Revista Direito, Estado e Sociedade*, núm. 39 (2014), pp. 27-51.

Bourcier, Marie-Hélène, "Entrevista realizada por Pedro Paulo Gomes Pereira", em *Cult.,* vol. 205 (2015), pp. 11-15.

Brown, Wendy, "Sofrendo de direitos como paradoxos", em *Revista de Direito Público,* vol. 18, núm. 97 (2021), pp. 459-474.

Brown, Wendy, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire,* Princeton, Princeton University Press, 2008.

Buckel, Sonja, "'A forma na qual as contradições podem se mover': para a reconstrução de uma teoria materialista do direito", em *Revista Direito e Práxis,* vol. 5, núm. 9 (2014), pp. 366-385.

Butler, Judith e Athanasiou, Athena, *Dispossession: The Performative in the Political – Conversations with Athena Athanasiou,* Cambridge, Polity Press, 2013.

Butler, Judith, "O parentesco é sempre tido como heterossexual?", em *Cadernos Pagu,* vol. 21 (2003), pp. 219-260.

Butler, Judith, "O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault", em *Cadernos de Ética e Filosofia Política,* vol. 1, núm. 22 (2013), pp. 159–179.

Butler, Judith, *Deshacer el género,* Barcelona, Paidós, 2006.

Butler, Judith, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity,* Nova York, Routledge, 1990.

Butler, Judith, *Marcos de guerra: las vidas lloradas,* Barcelona, Paidós, 2010.

Butler, Judith, *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética,* Belo Horizonte, Autêntica, 2015.

Cardoso, Irene de Arruda Ribeiro, "Foucault e a noção de acontecimento", em *Tempo Social: Rev. Sociol. USP,* vol. 7, núms. 1-2 (1995), pp. 53–66.

Casalino, Vinícius, "O capital como sujeito e o sujeito de direito", em *Revista Direito e Práxis,* vol. 10, núm. 4 (2019), pp. 2179-8966.

Cassirer, Ernst, *A filosofia do Iluminismo,* Campinas, Unicamp, 1997.

Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton, Princeton University Press, 2009.

Chambers, Samuel, "A Queer Politics of the Democratic Miscount", em *Borderlands,* vol. 8, núm. 2 (2009), pp. 1-23.

Clavel, Pau López, "Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana", em *Asparkía,* vol. 26 (2015), pp. 137–153.

Collins, Patricia Hill, "Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro", em *Revista Sociedade e Estado,* vol. 31, núm. 1 (2016), pp. 99–127.

Constant, Benjamin, *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos,* São Paulo, Edipro, 2019.

Cooper, Melinda, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Cambridge, Zone Books, 2017.

Crenshaw, Kimberlé, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", em *University of Chicago Legal Forum,* vol. 8, núm. 1 (1989), pp. 139–167.

Curiel, Ochy, La *Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha Lésbica y En la Frontera, 2013.

Curiel, Ochy. "Entrevista con Ochy Curiel: Un diálogo decolonial en la colonial ciudad de Cachoeira–BA", Entrevistadoras: Analba Brazão Teixeira, Ariana Mara da Silva e Ângela Figueiredo, Cadernos de Gênero e Diversidade, vol. 3, núm. 4 (2017), p. 106–120.

Driskill, Qwo-Li; Finley, Chris; Gilley, Brian Joseph, e Morgensen, Scott Lauria, *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature,* Tucson, The University of Arizona Press, 2011.

Drucker, Peter, *arped: Gay Normality and Queer Anti-Capitalism,* Leiden & Boston, Brill, 2015.

Duggan, Lisa, "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism", em *Materializing democracy,* Durham, Duke University Press, 2002.

Duggan, Lisa, *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy,* Boston, Beacon Press, 2002.

Edelman, Lee, *No al futuro. La teoría* queer *y la pulsión de muerte,* Barcelona, Legales, 2004.

Ekine, Sokari, e Abbas, Hakima (Orgs.), *Queer African reader,* Dakar – Nairobi – Oxford, Pambuzuka Press, 2013.

Ekine, Sokari, "Narrativas contestadoras da África *queer*", em *Cadernos de Gênero e Diversidade,* vol. 2, núm. 2 (2016), pp. 10–14.

Espinosa–Miñoso, Yuderkys, "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", em *El Cotidiano,* vol. 1, núm. 184 (2014), pp. 7-12.

Evaristo, Conceição, "A escrevivência e seus subtextos", em *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo,* Rio de Janeiro, Mina Comunicação e Arte, 2020.

Ewald, François, "Un poder sin un afuera", em *Michel Foucault, filósofo,* Barcelona, Gedisa, 1990.

Ferguson, Roderick, "Race-ing Homonormativity: Citizenship, Sociology, and Gay Identity", em *Black queer studies. A critical anthology,* Durham–Londres, Duke University Press, 2005.

Ferguson, Roderick, *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Fernandes, Estevão Rafael, e Arisi, Barbara M., *Gay Indians in Brazil,* Berlin, Springer, 2017.

Fernández, Encarnación, "¿Cómo conjugar universalidad de los derechos y diversidad cultural?", em *Persona y Derecho,* vol. 49 (2003), pp. 393–444.

Fonseca, Ricardo Marcelo, *Do sujeito de direito à sujeição jurídica: uma leitura arquegenealógica do contrato de trabalho* (tese de doutorado), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.

Foucault, Michel, "A ética do cuidado de si como prática da liberdade", em *Michel Foucault: ética, sexualidade, política* (3ª ed.), Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2012.

Foucault, Michel, "O sujeito e o poder", em *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica,* Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

Foucault, Michel, "Qu'est-ce que les Lumières?", em *Dits et écrits,* Paris, Gallimard, 1994.

Foucault, Michel, *A hermenêutica do sujeito* (3ª ed.), São Paulo, Martins Fontes, 2010.

Foucault, Michel, *A história da sexualidade: a vontade de saber. Vol. I,* Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2014.

Foucault, Michel, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2010.

Foucault, Michel, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975–1976),* São Paulo, Martins Fontes, 1999.

Foucault, Michel, *História da sexualidade. II: O uso dos prazeres. Vol. 2,* Rio de Janeiro, Graal, 1984.

Foucault, Michel, *História da sexualidade. III: O cuidado de si* (8ª ed.), Rio de Janeiro, Graal, 2005.

Foucault, Michel, *Microfísica do poder,* Rio de Janeiro, Graal, 2004.

Foucault, Michel, *Segurança, território, população* (1ª ed.), São Paulo, Martins Fontes, 2020.

Foucault, Michel, *Vigiar e punir: o nascimento da prisão* (25ª ed.), Petrópolis, Vozes, 2002.

Gamson, Joshua, "Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma.", em *Social Problems,* vol. 42, núm. 3 (1995), pp. 390–407.

García López, Daniel J. (ed.), *Sobre el derecho de los hermafroditas*, Barcelona, Melusina, 2015.

García López, Daniel J., "¿Teoría jurídica queer? Materiales para una lectura queer del derecho", *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm 32 (2016), pp. 323-348.

García López, Daniel J., *Rara Avis: Uma teoria queerimpolítica*, Tenerife, Melusina, 2016.

Giddens, Anthony, *As consequências da modernidade,* São Paulo, Unesp, 1991.

Golder, Ben, *Foucault and the politics of rights,* California, Stanford University Press, 2015.

Gomes, Maíra Marchi, e Aguiar, Fernando, "Sobre o sujeito do direito e sujeito da psicanálise", em *Cadernos de Psicanálise (CPRJ),* vol. 40, núm. 39 (2018), pp. 191-212.

Gontijo, Fabiano; Arisi, Barbara M.; e Fernandes, Estêvão R., *Queer Natives in Latin America: Forbidden Chapters of Colonial History,* Cham, Springer, 2021.

Gonzalez, Lélia, *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos,* Rio de Janeiro, Zahar, 2020.

Goyard-Fabre, Simone, *Os princípios filosóficos do direito político moderno,* São Paulo, Martins Fontes, 1999.

Green, James, *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX* (2ª ed.), São Paulo, Unesp, 2019.

Grespan, Jorge, *Marx e a crítica do modo de representação capitalista,* São Paulo, Boitempo, 2019.

Habermas, Jürgen, *O discurso filosófico da modernidade,* São Paulo, Martins Fontes, 2000.

Halberstam, Jack, "Repensando o sexo e o gênero", em *Discursos fora da ordem. Sexualidades, saberes e direitos,* São Paulo, Annablume, 2012.

Halberstam, Jack, "Shame and Gay White Masculinity.", em *What's queer about queer studies now? (Introduction),* Durham & Londres, Duke University Press, 2005.

Halberstam, Jack, *El arte* queer *del fracaso,* Barcelona & Madrid, Egales, 2011.

Halberstam, Jack; Eng, David; e Muñoz, Esteban (orgs.), *What's Queer about Queer Studies Now?,* Durham & Londres, Duke University Press, 2005.

Hames-García, Michael, "What's After Queer Theory? Queer Ethnic and Indigenous Studies.", em *Feminist Studies,* vol. 39, núm. 2 (2013), pp. 384-404.

Haraway, Donna, *Ciencia,* cyborgs *y mujeres: la reinvención de la naturaleza,* Valencia, Cátedra, 1995.

Haritaworn, Jin; e Bacchetta, Paola, "I molti transatlantici: omo-nazionalismo, omo-transnazionalismo, teorie e pratiche femministe-queer-trans di colore: un dialogo", em *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo,* Verona, Ombre Corte, 2015.

Hespanha, Antonio M., *Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio,* Coimbra, Almedina, 2012.

Holmes, Morgan, *Critical Intersex: Queer Interventions,* Londres, Ashgate, 2012.

Holzleithner, Elizabeth, "Emancipação por meio do direito?", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 7, núm. 15 (2016), pp. 889-900.

Honneth, Axel, *Luta pelo reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais,* Lisboa, Edições 70, 2011.

hooks, bell, *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra,* São Paulo, Elefante, 2019.

Irineu, Bruna A., "Homonacionalismo e cidadania LGBT em tempos de neoliberalismo: dilemas e impasses às lutas por direitos sexuais no Brasil", em *Em Pauta,* vol. 12, núm. 34 (2014), pp. 155-178.

Jackson, Zakiyyah Iman, "Waking Nightmares: Zakiyyah Iman Jackson on David Marriott.", em *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies,* vol. 17, núms. 2-3 (2011), pp. 357-363.

Jagose, Annamarie, *Queer theory: an introduction,* Nova York, New York University Press, 1996.

Jakobsen, Janet; e Pellegrini, Ann, *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance,* Nova York, New York University Press, 2003.

Jay, Martín, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt,* Madrid, Taurus, 1974.

Jeffries, Stuart, *Grande Hotel Abismo: a Escola de Frankfurt e seus personagens,* Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 2018.

Johnson, E. Patrick, "Estudos 'quare' ou (quase) tudo o que sei sobre estudos queer aprendi com minha avó", em *Analítica quare: como ler o humano,* Salvador, Devires, 2021.

Johnson, Patrick; e Henderson, Mae G. (Orgs.), *Black Queer Studies: A Critical Anthology,* Durham & Londres, Duke University Press, 2005.

Jones, Angela, "Queer Heterotopias: Homonormativity and the Future of Queerness.", em *Interalia: A Journal of Queer Studies,* (2009), pp. 1-20.

Jones, Angela, *A Critical Inquiry into Queer Utopias (Critical Studies in Gender, Sexuality, and Culture),* Nova Iorque, Palgrave Macmillan, 2013.

Kafer, Alison, *Feminist, Queer, Crip,* Bloomington, Indiana University Press, 2013.

Kant, Immanuel, "Resposta à pergunta: que é 'esclarecimento'?", em *Immanuel Kant: textos seletos,* Petrópolis, Vozes, 1985.

Kashiura Jr., Celso Naoto, "Sujeito de direito e interpelação ideológica: considerações sobre a ideologia jurídica a partir de Pachukanis e Althusser", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 6, núm. 10 (2015), pp. 49–70.

Kashiura Jr., Celso Naoto, *Sujeito de direito e capitalismo* (tese de doutorado), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Koopman, Colin, *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity,* Bloomington, Indiana University Press, 2013.

Laqueur, Thomas, *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud,* Madrid, Cátedra, 1994.

Lauretis, Thomas, "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction.", em *A Journal of Feminist Cultural Studies,* vol. 3, núm. 2 (1991), pp. iii–xviii.

Lewis, Sophie, *Abolish the Family. A Manifesto for Care and Liberation*, Verso, Londres & Nova York, 2022.

Lily, Shangay, *Adiós, Chueca: memorias del gaycapitalismo: creando la marca gay,* Madrid, Akal, 2016.

Lopes, Laís Godoi, *Reprodução em disputa: tecnologias, gênero e poder na produção de corpos*, Belo Horizonte, Initia Via, 2024.

Löwy, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incêndio — uma leitura das teses "sobre o conceito de história",* São Paulo, Boitempo, 2005.

Lugones, María, "Rumo a um feminismo descolonial", em *Revista Estudos Feministas,* vol. 22, núm. 3 (2014), pp. 935–952.

Mahmood, Saba, "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War on Terror.", em *Women's studies on the edge,* Durham, NC, Duke University Press, 2008.

Mahmood, Saba, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival.", em *Cultural Anthropology,* vol. 16, núm. 2 (2001), pp. 202–236.

Mahmood, Saba, "Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito", em *Etnográfica*, vol. 23, núm. 1 (2019), pp. 135–175.

Mahmood, Saba, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject,* Princeton, Princeton University Press, 2005.

Malatino, Hil, *Queer Embodiment: Monstrosity, Medical Violence, and Intersex Experience,* Lincoln, University of Nebraska Press, 2019.

Malcher, Farah de Sousa; e Deluchey, Jean-François Yves, "A normalização do sujeito de direito", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 9, núm. 4 (2018), pp. 2100-2116.

Marx, Karl, *O capital: crítica da economia política. Livro I. O processo de produção do capital,* São Paulo, Boitempo, 2013.

Massad, Joseph, *Desiring Arabs,* Chicago, University of Chicago Press, 2007.

Matebeni, Zethu, *Reclaiming Afrikan. Queer perspectives on sexual and gender identities,* Athlone, Modjaji Books, 2014.

Matlock, Jann, "E se a sexualidade não tivesse futuro?", em *A sexualidade tem futuro?,* São Paulo, Loyola, 2002.

Mbembe, Achille, *Crítica da razão negra,* São Paulo, N-1 Edições, 2018.

Mbembe, Achille, *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção. Política da morte,* São Paulo, N-1 Edições, 2018.

McRuer, Robert; e Mollow, Anna (Eds.), *Sex and Disability,* Durham, Duke University, 2012.

McRuer, Robert; e Wilkerson, Abby, "Desiring Disability, Queer Theory Meets Disability Studies.", em *A Journal of Lesbian and Gay Studies,* vol. 9, núms. 1-2 (2003), pp. 1-23.

McRuer, Robert, *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability,* Nova Iorque, New York University Press, 2006.

Mello, Anahí Guedes de; e Gaveiro, Marco Antonio, "Facts of Cripness to the Brazilian: Dialogues with Avatar, the Film/Fatos da aleijadice à brasileira: diálogos com Avatar, o filme", em *Anuário Antropológico,* vol. 44, núm. 1 (2019), pp. 43-65.

Mello, Anahí Guedes de, "Dos pontos de vista antropológico, queer e crip: corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência", em *A força da "situação" de campo: ensaios sobre antropologia e teoria queer*, Florianópolis, EdUFSC, 2018.

Mello, Ricardo Pimentel; e Sampaio, Juliana Vieira, "Corpos intersex borrando fronteiras do discurso médico", em *Revista NUFEM,* vol. 4, núm. 1 (2012), pp. 4-19.

Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo,* Madrid, Akal, 2003.

Minow, Martha, *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law,* Ithaca, Cornell University Press, 1990.

Mir-Hosseini, Ziba, "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism.", em *Critical Inquiry,* vol. 32 (2006), pp. 629-645.

Monica, Eder Fernandes [Eder van Pelt]; e Martins, Ana Paula Antunes (Orgs.), *Qual o futuro da sexualidade no direito?,* Rio de Janeiro, Bonecker-PPGSD-UFF, 2017.

Monica, Eder Fernandes [Eder van Pelt]; e Martins, Ana Paula Antunes, "Conceitos para pensar sobre política sexual no direito", em *Qual o futuro da sexualidade no direito?,* Rio de Janeiro, Bonecker, 2017.

Monica, Eder Fernandes [Eder van Pelt], "A hegemonia do discurso liberal sobre direitos homossexuais no STF", em *Revista Direito & Práxis,* vol. 11 (2020), pp. 1358-1391.

Monica, Eder Fernandes [Eder van Pelt], *A possibilidade de uma única sentença correta para cada caso (dissertação de mestrado)*, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2008.

Morais, Fernando L., *Analítica quare: como ler o humano* (1ª ed.), Salvador, Devires, 2021.

Morgensen, Scott Lauria, *Spaces between Us: Queer Settler Colonialism and Indigenous Decolonization,* Mineápolis, University of Minnesota Press, 2011.

Muñoz, José Esteban, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity,* Nova York & Londres, New York University Press, 2009.

Neumann, Franz, "A mudança de função da lei no direito da sociedade burguesa", em *Revista Brasileira de Estudos Políticos,* vol. 109 (2014), pp. 13–87.

Neumann, Franz, "O conceito de liberdade política", em *Cadernos de Filosofia Alemã,* vol. 22 (2013), pp. 107–154.

Nobre, Marcos, *Teoria crítica,* Rio de Janeiro, Zahar, 2004.

Nussbaum, Martha C., *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006.

Oyěwùmí, Oyèrónké, *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero,* Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2021.

Pacheco, Ana Cláudia Lemos, *Mulher negra. Afetividade e solidão,* Salvador, EdUFBA, 2013.

Pachukanis, Evgeni B., *Teoria geral do direito e marxismo,* São Paulo, Editora Acadêmica, 1988.

Parker, Richard, "Cultura, economia política e construção social da sexualidade", em *O corpo educado: pedagogias da sexualidade,* Belo Horizonte, Autêntica, 1999.

Pelúcio, Larissa, "Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos *queer*", em *Contemporânea,* vol. 2, núm. 2 (2012), pp. 395–418.

Pelúcio, Larissa, "Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil", em *Periodicus,* vol. 1, núm. 1 (2014), pp. 68–91.

Peñaloza, Lisa, "We're Here, We're Queer, and We're Going Shopping!", em *Journal of Homosexuality,* vol. 31, núm. 1 (1996), pp. 9-41.

Penedo, Susana López, *El laberinto* queer. *La identidad en tiempos de neoliberalismo,* Barcelona, Egales, 2008.

Picq, Manuela L.; e Tikuna, Josi, "Indigenous Sexualities: Resisting Conquest and Translation.", em *E-International Relations,* 2019.

Pilão, Antonio Cerdeira, "Entre a liberdade e a igualdade: princípios e impasses da ideologia poliamorista", em *Cadernos Pagu,* vol. 44 (2015), pp. 391–422.

Pimenta, Reinaldo, *A Casa da Mãe Joana 1 e 2. Curiosidades nas origens das palavras, frases e marcas,* São Paulo, Grupo Gen LTC, 2016.

Preciado, Paul B., *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima.

Puar, Jasbir K., "Homonacionalismo como mosaico: *viagens virais,* sexualidades afetivas", em *Revista Lusófona de Estudos Culturais,* vol. 3, núm. 1 (2015), pp. 297–318.

Puar, Jasbir K., "Mapping US Homonormativities.", em *Gender, Place and Culture,* vol. 1, núm. 13 (2006), pp. 7-88.

Puar, Jasbir K., *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times,* Durham & Londres, Duke University Press, 2005.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad y modernidad-racionalidad", em *Los conquistados,* Bogotá, Tercer Mundo Ediciones-FLACSO, 1992.

Rabinow, Paul; e Dreyfus, Hubert L., *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica,* Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

Ramírez, Jhonatthan Maldonado, *Antropología* crip: *cuerpo, discapacidad, cuidado e interdependencia,* Ciudad de México, La Cifra Editorial, 2010.

Rodrigues Jr., Luiz Rufino, "Pedagogias das encruzilhadas", em *Revista Periferia,* vol. 10, núm. 1 (2018), pp. 71–88.

Rotelli, Ettore, "Ancien Régime", em *Dicionário de política. Vol. 1,* Brasília, Editora UnB, 1998.

Rouanet, Sergio Paulo, *As razões do Iluminismo,* São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

Rouanet, Sergio Paulo, *Mal-estar na modernidade,* Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 2001.

Sáez, Javier, *Teoría* queer *y psicoanálisis,* Madrid, Síntesis, 2004.

Sedgwick, Eve K., *Tendencies,* Durham, Duke University Press, 1993.

Sender, Katherine, *Business, not politics: the making of gay market,* Nova York, Editora Columbia University Press, 2004.

Shaikh, Sa'diyya, "Transforming Feminism: Islam, Women, and Gender Justice.", em *Progressive Muslims. On justice, gender, and pluralism,* Oxford, Oneworld, 2003.

Silva, Sidney Pereria de; Stettiner, Caio Flávio; Moia, Roberto Padilha; e Junger, Alex Paubel, "Segmentação de mercado: o perfil do consumidor gay masculino", em *Research, Society and Development,* vol. 8, núm. 5 (2019), 1-18.

Silva, Simone Helena de; e Rodriguez, José Rodrigo, "Para que serve ser uma pessoa no direito? Diálogos no campo crítico", em *Revista Direito e Práxis,* vol. 10, núm. 4 (2019), pp. 2968-3023.

Spade, Dean, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Barcelona, Bellaterra, 2015.

Spargo, Tamsin, *Foucault e a teoria* queer, Belo Horizonte, Autêntica, 2019.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *Pode o subalterno falar?,* Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.

Stanley, Eric A., "Near Life, Queer Death: Overkill and Ontological Capture.", em *Social Text,* vol. 29, núms. 2-107 (2011), pp. 1-19.

Supiot, Alain, Homo juridicius: *ensaio sobre a função antropológica do direito,* São Paulo, Martins Fontes, 2007.

Tamale, Sylvia (Org.), *African Sexualities. A Reader,* Dakar – Nairobi – Oxford, Pambakuza Press, 2011.

Tamale, Sylvia, "African Feminism: How Should We Change?", em *Society for International Development,* vol. 49, núm. 1 (2006), pp. 38–41.

Thompson, Charis, *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technologies,* Cambridge, Massachusetts & Londres, The MIT Press, 2005.

Tikuna, Josi; e Picq, Manuela, "Queering Amazonia: Homo-Affective Relations among Tikuna Society.", em *Queering paradigms V: queering narratives of modernity,* Bern, Peter Lang, 2011.

Tiqqun, *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita*, Madrid, Acuarela, 2012.

Tremain, Shelley, "Foucault, Governmentality, and Critical Disability Theory: An Introduction.", em *Foucault and the government of disability,* Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005.

Tremain, Shelley, "Queering Disabled Sexuality Studies.", em *Sexuality and Disability,* vol. 18, núm. 4 (2000), pp. 291-299.

Veiga, Lucas Motta, "Descolonizando a psicologia: notas para uma psicologia preta", em *Fractal: Revista de Psicologia,* vol. 31, núm. esp. (2019), pp. 244-248.

Veiga, Lucas Motta, *Clínica do impossível: linhas de fuga e de cura,* Trelha, 2021.

Vélez-Pellegrini, Laurentino, *Minorías sexuales y sociología de la diferencia: gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario,* Madrid, Montesinos, 2008.

Verger, Pierre, *Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo,* Salvador, Corrupio, 1981.

Vianna, Adriana; e Lowenkron, Laura, "O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens", em *Cadernos Pagu,* vol. 51 (2017).

Wadud, Amina, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam,* Oxford, Oneworld, 2006.

Warren, Calvin, "Onticídio: afropessimismo, teoria *queer* e ética", em *Revista Periódicus,* vol. 2, núm. 16 (2021), pp. 172-191.

Weber, Max, *Economia e sociedade. II: Fundamentos da sociologia compreensiva,* Brasilia, UnB, 1999.

Weeks, Jeffrey, "O corpo e a sexualidade", em *O corpo educado: pedagogias da sexualidade,* Belo Horizonte, Autêntica, 1999.

Weeks, Jeffrey, *El malestar de la sexualidad: significados, mitos y sexualidades modernas,* Madrid, Talasa, 1993.

Weimer, Rodrigo de Azevedo, "Alguém falou em teoria quare? Pensando raça e sexualidade a partir da crítica de intelectuais LGBTQIA+ negres norte-americanes à teoria *queer*", em *Revista Brasileira de História,* vol. 41, núm. 88 (2021), pp. 205-228.

Weston, Kath, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship,* Nova York, Columbia University Press, 1997.

Wiggershaus, Rolf, *Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política,* Rio de Janeiro, Difeel, 2002.

Wittig, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (2ª ed.), Barcelona & Madrid, Egales, 2006.

Wolkmer, Maria de Fátima S., "Modernidade: nascimento do sujeito e subjetividade jurídica", em *Revista de Direito Ambiental da Amazônia,* núm. 3 (2004), pp. 121–148.

York, Sara W., *Tia, você é homem? Trans da/na educação: des(a) fiando e ocupando os "cistemas" de pós-graduação* (dissertação de mestrado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

York, Sara Wagner; Oliveira, Megg Rayara Gomes e Benevides, Bruna, "Manifestações textuais (insubmissas) travestis", em *Revista Estudos Feministas,* vol. 28, núm. 3 (2020), pp. 1-12.

Material audiovisual

Preto, Fred Ouro. *AmarElo — É Tudo Para Ontem*. Documentário, 89 min. Brasil: Netflix, 2020.

Christensen, Carlos Hugo. *O menino e o vento*. Filme, 1h 44 min. Brasil, 1967.

Sítios eletrônicos

Barros, Alexandre, "Em pesquisa inédita do IBGE, 2,9 milhões de adultos se declararam homossexuais ou bissexuais em 2019", em *Agência de Notícias IBGE.* Disponível em <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/33785-em-pesquisa-inedita-do-ibge-2-9-milhoes-de-adultos-se-declararam-homossexuais-ou-bis-sexuais-em-2019>.

Differences: A journal of Feminist Cultural Studies. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/differences>.

Equality Wealth. Disponível em: <http://www.equality-wealth.com/>.

LGBT Capital. Disponível em: <http://www.lgbt-capital.com/>.

Out Now Global. Disponível em: <https://www.outnowconsulting.com/>.

Property Equality. Disponível em: <https://www.propertyequality.com/en/>.